


✓
~~155 g 44.~~
~~287 f 8~~
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1870
296 Adds. R.10



DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

V

Les noms des Rédacteurs seront publiés dans la dernière livraison du *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, avec l'indication de leur signature.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 6 et 14.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME CINQUIÈME

PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
(Quartier de l'École de médecine)

1851



DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

P

PERSÉE ou Persæus de Cittium, surnommé Dorothée, philosophe stoïcien qui florissait dans la 130e olympiade, ou vers l'an 260 avant J.-C. Il était, selon les uns, l'esclave, selon les autres, le parent de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, qui le compta parmi ses disciples les plus zélés et les plus chers. Antigone Gonatas, roi de Macédoine, ayant prié Zénon de venir habiter sa cour et de répandre dans ses Etats l'amour de la philosophie, le chef du Portique, déjà vieux, envoya à sa place Persæus, assurant que le disciple ne le cédait en rien au maître, et qu'il avait sur lui l'avantage de la jeunesse et de la force. Persæus fut comblé par Antigone d'honneurs et de richesses. Non content d'enseigner à ce prince et à ses courtisans la philosophie, il exerça plusieurs commandements militaires. Il se trouvait, dit-on, à la tête de la garnison de Corinthe, quand cette ville fut prise par Aratus, et il périt les armes à la main. Il paraît même avoir été plus soldat que philosophe, car on raconte que le roi, pour éprouver sa constance, lui ayant annoncé un jour la fausse nouvelle que ses biens avaient été pillés par l'ennemi, Persæus resta loin, dans cette occasion, de l'impassibilité stoïcienne. Diogène Laërce (liv. vii, *Vie de Zenon*) lui attribue plusieurs ouvrages, dont les titres seuls nous sont parvenus : *De la Royauté*, Περὶ βασιλείας ; *la République lacédémonienne*, Πολιτεία λακωνική ; *du Mariage*, Περὶ γάμου ; *de l'Impiété*, Περὶ ἀσεβείας ; *des Amours*, Περὶ ἐρώτων ; *Thyeste*, Θυέστης. Il avait aussi écrit un grand nombre de dissertations, de discours et de traités polémiques.

On peut consulter sur ce philosophe la *Vie de Zénon*, dans Diogène Laërce, édit. Huebner, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1828. Les documents que l'éditeur a réunis dans le deuxième volume, les notes de Casaubon et de Ménage ne laissent rien à désirer. X.

PERSES (Doctrines religieuses et philosophiques des). Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'ima-

gination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées sous le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits.

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute, mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Egypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarrhes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I. Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote, de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque *sur Isis et Osiris*, des citations éparses de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (Λόγια τοῦ Ζωροάστρου) recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du XVIIe siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4°, Oxford, 1700 et 1760), fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de

l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de le consulter. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses, après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les rendit à la foi de leurs pères; qu'ils adoraient un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que les autels sur lesquels ils sacrifiaient au feu étaient une imitation de l'autel de Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'ouvrage de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie cérémonielle et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie *les Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents indirects et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre, ou ceux qu'une foi de vingt-deux siècles au moins consacre sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parses, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leur pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1754, arrivé dans l'Inde le 10 août 1755, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de 400 lieues, pour se rendre de Chandernagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehlvi près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehlvi des ouvrages suivants: 1° l'*Yzeschné*, recueil de prières et d'élévations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna* (in-4°, Paris, 1833); 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéienne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sadé*; 4° les *Yescht-Sadé*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozi* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Boun-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehlvi. Ce sont ces différents écrits que Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zoroastre*, dans une traduction française publiée à Paris, en 3 vol. in-4°, 1771, sous le titre gé-

néral de *Zend-Avesta*, c'est-à-dire *la Parole de vie*, ou, selon M. Burnouf, *la Parole de feu*. C'est par ce nom qu'on désigne le code entier de Zoroastre, ou la loi révélée dont il se disait l'interprète; mais ce code, dans l'origine, était beaucoup plus considérable. D'après le *Dabistan*, ouvrage dont nous parlerons tout à l'heure, il aurait été formé de vingt et un livres, désignés sous le nom de *nosks* ou *naçkas*. Sept de ces livres auraient traité des premiers principes des choses et de l'origine de tous les êtres; sept auraient été consacrés aux lois civiles, morales et religieuses; et les sept derniers à l'astronomie et à la médecine. Mais, au lieu de vingt et un naçkas, il n'en resterait plus aujourd'hui que quatorze dans un état de conservation plus ou moins complète. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette division si étudiée peut s'accorder avec la lettre et avec l'esprit du Zend-Avesta. Ce qui est certain, c'est que les ouvrages que nous venons de mentionner sont les seuls de cet ordre, ou plutôt de cette langue, qui existent aujourd'hui dans l'Inde, où ils ont été apportés de la Perse, en 1276, par le destour Ardeschir. Non content de les introduire en Europe et de les traduire, Anquetil en a démontré l'authenticité et développé l'esprit par une suite de savantes dissertations publiées dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* et le tome III des *Mémoires de l'Institut* (classe d'histoire et de littérature).

Les manuscrits si glorieusement conquis par Anquetil-Duperron acquirent une nouvelle valeur et fournirent des lumières inattendues entre les mains de M. Eugène Burnouf. Cet illustre orientaliste, ayant découvert que le zend n'est qu'une dérivation du sanscrit, la langue du Zend-Avesta de celle des Védas, fit servir celle-ci comme une clef infaillible à l'interprétation de celle-là, et donna un sens précis à ce qui n'en avait pas dans l'opinion de son prédécesseur. Par ce résultat philologique, il a été conduit à un résultat philosophique que l'on rencontre plus d'une fois dans l'histoire de l'esprit humain. Il s'est assuré que les idées exprimées dans les monuments religieux offraient entre elles le même rapport de filiation que les deux langues, c'est-à-dire que le mazdéisme, ou le culte de Zoroastre, doit être considéré comme une transfiguration, une métamorphose spirituelle du culte brahmanique. « Les Parses, dit-il dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 541), les Parses ont personnifié des abstractions, des qualités morales, qui, d'abord significatives au propre, sont devenues par la suite des êtres mythologiques. » En d'autres termes, les Indiens adorent la nature, et les Parses s'élèvent au-dessus d'elle.

Les livres zends, grâce aux travaux d'Anquetil et de M. Burnouf, peuvent nous donner une idée de la doctrine de Zoroastre. Mais quoi! avant Zoroastre, qui lui-même en appelle souvent à une révélation plus ancienne, et dont Hérodote, en parlant de l'institution des mages (liv. I, c. 140), semble ignorer l'existence, les nations antiques et policées de l'Iran n'ont-elles possédé aucune tradition, n'ont-elles connu aucun enseignement religieux qui ait pu les préparer à recevoir la loi mazdéenne? A cette question vient naturellement s'en rattacher une autre : Comment supposer qu'une œuvre comme le Zend-Avesta n'ait jamais été l'occasion d'aucun autre système, n'ait jamais produit

cette diversité d'interprétations, ces opinions opposées, ces sectes ardentes que l'on voit sortir ailleurs de tous les monuments semblables, surtout si l'on songe aux vicissitudes politiques de la Perse et aux impulsions différentes qu'elle a dû recevoir? Sur ces deux problèmes, les systèmes qui ont existé en Perse avant la religion de Zoroastre, et ceux qui sont sortis de son sein ou qui ont suivi sa chute, il y a deux documents à consulter, très-curieux l'un et l'autre, mais d'une valeur inégale, le *Desatir* et le *Dabistan*.

Le Desatir, c'est-à-dire la *Parole du Seigneur* ou le *Livre céleste*, est, si l'on en croit l'éditeur oriental, un recueil de quinze livres envoyés du ciel à quinze prophètes dont le premier est Mah-Abad, c'est-à-dire le grand Abad, et le dernier, Sasan, deuxième du nom. Parmi ces prophètes se trouve Zoroastre, qui n'occupe entre eux, dans l'ordre chronologique, que la treizième place. Sasan II vivait au temps de Khosrou-Parwiz, contemporain d'Héraclius, et termina ses jours neuf ans avant la destruction des Sassanides par les Arabes. « La langue, dit M. Sylvestre de Sacy (*Journal des savants*, janvier 1821), dans laquelle est écrit le Desatir, diffère du zend, du pehlvi, du persan moderne et de toutes les autres langues connues, et il serait de toute impossibilité aujourd'hui d'en entendre un seul mot sans la traduction littérale qu'en a faite en persan Sasan deuxième du nom, et qui est jointe à l'original verset par verset, et presque ligne par ligne. Sasan ne s'est pas contenté de traduire le Desatir, il y a joint parfois un commentaire où il déploie une métaphysique subtile et raffinée. » C'est cet ouvrage, déjà connu en partie par l'auteur du Dabistan, et dont un fragment en persan avait reçu le jour en 1789 dans les *Nouveaux mélanges asiatiques* de Calcutta, qui a été publié à Bombay, en 1818, par Moulla Firouz Ben Kaous, accompagné de l'ancienne version persane et du commentaire du deuxième Sasan, avec une traduction anglaise, tant de l'original que du commentaire (2 vol. gr. in-8°).

C'est un fait bien extraordinaire qu'un tel monument soit resté ignoré de l'histoire, qu'il ait existé avant et après Zoroastre tant d'écrivains et de livres célèbres dont pas un seul n'est mentionné dans l'antiquité sacrée ou profane; mais l'incrédulité est complétement justifiée lorsqu'on connaît la chronologie du Desatir et les anachronismes qu'il décore du nom de prédictions. Le premier des quinze personnages qu'il met successivement en scène, et qui a donné son nom à tous les sectateurs du Desatir, Mah-Abad, n'est pas seulement un prophète de l'Iran, il est le premier père et le législateur du genre humain dans la période cosmogonique à laquelle nous appartenons : car, après avoir péri dans un cataclysme universel, à la fin de la précédente période, notre espèce a recommencé avec lui dans la période actuelle. Mah-Abad a eu pour successeurs treize apôtres et princes de sa race, treize Abad qui forment avec lui la dynastie des Mah-Abadiens. Le nombre des années qui marque la durée de cette dynastie ne peut être exprimé dans aucune langue; il faut se contenter de le représenter aux yeux par un 6 suivi de vingt-trois zéros. Encore ce signe n'est-il pas exact : car chacun des jours dont se compose l'année mah-abadienne est une révolution de Saturne, évaluée à trente années solaires. Après la dynastie des

Mah-Abadiens, vient celle de Dji-Afran, le second prophète de l'Iran, dont la famille, déjà singulièrement dégénérée, n'a régné qu'un million d'années mah-abadiennes. Le troisième prophète est Schaï-Kéliv, fondateur d'une nouvelle dynastie, qui, inférieure à la précédente, ne subsiste que pendant un *schamar*, c'est-à-dire un espace de dix millions d'années. A la dynastie des Schaï succède celle de Yasan, fils de Schaï Mahboul, et quatrième prophète de l'Iran. Cette dynastie dure quatre-vingt-dix-neuf *salam*, ou neuf millions neuf cents ans. Alors nous entrons avec Ghilschah ou Kaïomors (Cayoumarth, selon M. de Sacy) dans une époque moins fabuleuse.

Les faits historiques rapportés par le Desatir, sous forme de prédictions, n'offrent pas moins de prise à la critique que sa chronologie imaginaire. Ainsi le premier Sasan, qui se dit fils de Darius II et frère d'Alexandre, parle de Manès et de ses disputes avec Sapor, de Mazdek et même de Mahomet, c'est-à-dire de personnages et d'événements postérieurs à lui de six à neuf siècles. Sasan V, qui se place sous le règne de Khosrou-Parwiz, et qui est mort neuf ans avant la chute des Sassanides, fait mention de la conquête des Arabes, de la puissance des Turcs et de la corruption de la religion musulmane : d'où il faut conclure, selon M. de Sacy (*Journal des savants*, février 1821), que les deux derniers livres du Desatir ont été écrits dans l'Inde, ou dans une contrée voisine de l'Inde, six ou sept siècles après l'hégire, et que le reste de l'ouvrage peut appartenir au IIe ou IIIe siècle de la même ère.

Quand on admettrait cette supposition dans toute sa sévérité, le Desatir serait encore un monument de la plus haute importance pour l'histoire de la philosophie, comme le fait d'ailleurs remarquer lui-même l'illustre orientaliste que nous avons pris pour guide dans cette question. «Quoique ce livre, dit-il (*ubi supra*), soit loin de pouvoir prétendre à la haute antiquité qu'il s'attribue lui-même, on ne saurait douter qu'il ne contienne d'anciennes traditions dont une judicieuse critique peut profiter, en les séparant des idées plus modernes qui en ont changé la face, et qui peut-être sont dues au mélange des doctrines et des traditions anciennes.»

Le Dabistan, c'est-à-dire l'*Ecole des mœurs*, est un ouvrage d'un tout autre caractère, mais non moins précieux pour le sujet que nous traitons. L'auteur, Mohsan-Fani, ou de quelque autre nom qu'il s'appelle, car les philologues ne sont point d'accord sur ce point, est un Persan de la secte des soufis, qui, né en 1615, sous le règne de Schah-Djéhan, passa la plus grande partie de sa vie à voyager dans l'Inde, en étudiant partout sur son passage les sectes religieuses et philosophiques répandues dans cette vaste contrée. Il prend connaissance de tous leurs livres, se fait initier à toutes leurs traditions et à tous leurs mystères, entre en conversation avec leurs plus célèbres docteurs et confronte les interprétations orales avec les dogmes écrits. C'est en rédigeant ces observations qu'il a composé le Dabistan, où l'on voit analysées sans art, mais avec impartialité et d'une manière attachante, profonde quelquefois, ces cinq grandes religions : celles des mages, des Indiens, des juifs, des chrétiens, des musulmans, et ce que l'auteur appelle la religion des philosophes, y compris leurs principales ramifications. Ce livre était complétement ignoré des savants de l'Eu-

rope, lorsqu'il attira, en 1787, l'attention de William Jones. Ce n'est qu'en 1809 qu'il fut publié pour la première fois, à Calcutta, dans l'original persan, et qu'il en parut quelques fragments, traduits en anglais, dans les *Recherches asiatiques*. Enfin, une traduction complète de l'ouvrage, également en anglais, accompagnée de notes savantes, d'une introduction et de tableaux analytiques, a été publiée à Paris, en 1843 (3 vol. in-8°), par MM. David Shea et Anthony Troyer, aux frais du comité de traduction orientale de la Grande-Bretagne et de l'Irlande. Le premier volume est consacré tout entier aux sectes religieuses et philosophiques de la Perse, et peut se diviser en deux parties : celle qui se rapporte aux doctrines antérieures à Zoroastre et à Zoroastre lui-même, et celle où il est question de systèmes plus récents, ou tout au moins rajeunis. Dans la première, l'auteur du Dabistan ne fait guère que répéter, sans aucune différence essentielle, le Desatir et le Zend-Avesta; et cette concordance nous fait voir combien l'un de ces deux monuments a été bien compris en Europe, et quelle valeur il faut attacher à l'autre. La seconde partie nous offre des faits entièrement nouveaux, entièrement étrangers jusqu'à ce jour à l'Europe savante, et qui peuvent être accueillis avec confiance quand on songe à l'exactitude dont notre voyageur fait preuve dans des matières parfaitement connues de nous : par exemple, lorsqu'il parle des juifs, des chrétiens et des Indiens.

Nous avons cru nécessaire d'indiquer rapidement les matériaux que la science a amassés jusqu'à présent pour la connaissance des idées de l'Iran, et les trois principales sources où il faut puiser; nous allons essayer à présent d'en faire sortir ce qui peut intéresser l'histoire de la philosophie, en commençant toutefois par le Zend-Avesta; car là est le point fixe sur lequel reposent et autour duquel doivent s'étendre toutes nos recherches; le système de Zoroastre est l'expression la plus haute et la plus universelle de l'esprit de l'ancienne Perse.

II. La première question que soulève le Zend-Avesta, c'est celle de son authenticité. Les livres zends rapportés de Surate vers le milieu du dernier siècle ont-ils été véritablement, sinon écrits, du moins inspirés par Zoroastre? Sont-ils une œuvre sincère, originale, ou seulement une de ces impostures si fréquentes en Orient, et où quelques traditions anciennes se mêlent aux inventions d'une imagination plus récente? Cette question appartient plus à la philologie qu'à la critique philosophique; or, comme nous l'avons déjà remarqué, la philologie contemporaine l'a résolue dans le premier sens. En démontrant que le zend, cette langue à peine comprise des destours eux-mêmes, n'est qu'une dérivation, un filon égaré de la langue des Védas, elle a prouvé en même temps la haute antiquité des écrits qui nous l'ont fait connaître et des idées dont elle est l'interprète. Telle est d'ailleurs la nature de ces idées, tel est leur caractère religieux et primitif, telle est leur conformité avec tout ce que nous pouvons savoir sur la religion des Perses par les auteurs grecs et latins, qu'elles offrent par elles seules une garantie suffisante aux soupçons de la critique.

Quant à l'âge du Zend-Avesta, quant à la date précise de la mission de Zoroastre et du triomphe de sa doctrine parmi les peuples de l'Iran, c'est un problème plus difficile à résoudre; car la Perse n'a pas

plus de chronologie que l'Inde, ou, si elle en a une, c'est une chronologie fabuleuse comme celle du Desatir, poétique comme celle du Schah-Nameh. Nous nous trouvons ici placés entre deux points extrêmement éloignés l'un de l'autre. Si nous en croyons la critique moderne, c'est-à-dire les conjectures d'Anquetil-Duperron (*Vie de Zoroastre,* Zend-Aventa, t. II), généralement adoptées aujourd'hui, Zoroastre, ou, pour l'appeler de son nom zend, Zéréthoschthrô (astre d'or, astre brillant), serait né à Urmi, dans l'Iran, en 585 avant notre ère, et aurait rempli sa mission en 549. C'est dans cette année même qu'après avoir converti sa patrie, il se serait rendu à Balk, capitale de la Bactriane, où il aurait gagné au nouveau culte, d'abord le roi, puis la cour, puis toute la nation et même un brahmane, Sankara-Acharya, ou, comme l'appelle le Dabistan, Djangran-Ghachah, arrivé de l'Inde pour discuter avec lui. Le roi qui régnait alors à Balk, Gushtasp, père d'Isfendiar, est supposé être le même qu'Hystaspes, père de Darius. Ayant passé dans la capitale de la Bactriane environ dix ans (de 539 à 524 avant J.-C.), le prophète iranien aurait été prêcher sa doctrine à Babylone, et aurait rencontré Pythagore au nombre de ses disciples. C'est dans ce temps que les Grecs ont placé le règne de Cambyse. Enfin, revenu en Perse après trois ans d'absence, Zoroastre aurait vu son culte publiquement adopté dans la Chaldée, dans la Perse, dans la Médie, dans la Bactriane, alors réunies sous le sceptre de Darius, et serait mort à l'âge de soixante-dix-sept ans, en 512 avant Jésus-Christ. Tel est le résultat des suppositions d'Anquetil, qui, du reste, est bien éloigné d'en dissimuler l'incertitude, et ne les avance qu'avec une extrême circonspection. Si nous consultons les auteurs grecs, nous les verrons presque tous s'accorder entre eux pour placer le fondateur de la religion des Perses à une distance qui détruit complétement notre système de chronologie. Selon Diogène Laërce (*Vitæ philosoph. Proœm.*), Hermodore le platonicien, dans son livre *des Mathématiques,* faisait vivre Zoroastre 5,000 ans avant la guerre de Troie. Hermippe, cité par Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. XXX), et à qui l'on attribue une traduction de plusieurs ouvrages de Zoroastre, exprimait la même opinion, que l'on retrouve aussi chez Plutarque, dans le traité d'*Isis et d'Osiris*. Aristote, si l'on en croit Diogène Laërce (*ubi supra*) et Pline (liv. XXX), se contentait de placer son existence à 6,000 ans avant Platon, ou un peu moins de 6,400 ans avant notre ère. La plupart aussi pensaient que les mages étaient plus anciens que les prêtres égyptiens et même les gymnosophistes, c'est-à-dire les brahmanes de l'Inde. Nous ajouterons à toutes ces allégations celle de Justin (liv. I, c. 1), ou plutôt de Trogue-Pompée, qui faisait de Zoroastre un roi de la Bactriane, créateur des arts magiques, et vaincu par Ninus.

On reconnaîtra sans peine ici l'écho des vieilles traditions de la Perse : car, quelle autre autorité qu'une tradition orientale aurait pu donner aux Grecs l'idée de cette fabuleuse antiquité? Quel livre, quel monument, quel fait véritablement historique voyons-nous invoqués par eux? Qu'est-ce qui pouvait leur faire supposer que les mages étaient plus anciens que les prêtres de l'Egypte et les brahmanes de l'Inde, sinon ces dynasties mythologiques, ces interminables générations de prophètes dont il est question dans le Desatir? Aussi a-t-on pensé,

avec raison, tant qu'on a été réduit à ces vagues témoignages, que le nom de Zoroastre s'appliquait moins à un homme qu'à tous les réformateurs, à tous les instituteurs religieux de l'Iran. Si nous avons vu Justin faire de Zoroastre un roi, cela vient certainement de ce que, dans les traditions que nous avons citées, ces premiers prophètes nous sont représentés en même temps comme les premiers souverains de la terre, comme des chefs de puissantes dynasties. Au contraire, les dates d'Anquetil-Duperron s'accordent à merveille avec tout ce que racontent de l'auteur du Zend-Avesta les auteurs orientaux eux-mêmes. Quel est, en effet, le rang qu'occupe Zoroastre parmi les quinze prophètes du Desatir? Il est placé immédiatement après les temps mythologiques et héroïques de la Perse et avant ceux de la décadence, puisque Sasan, premier du nom, qui vient après l'auteur du Zend-Avesta, est censé vivre à l'époque de Darius Kodoman et d'Alexandre. Or, l'histoire des anciens Perses ne sort de ses ténèbres et ne commence véritablement que sous les règnes de Cyrus, de Cambyse et de Darius Hystaspes. Est-ce Darius lui-même ou son père qui, sous le nom de Ghustasp, joue un si grand rôle dans la vie de Zoroastre? Peu nous importent les noms propres, c'est une époque que nous cherchons; et avant celle que nous avons trouvée, il n'y a que des traditions étrangères à Zoroastre; après elle, le triomphe de sa doctrine est déjà un fait accompli dans l'immense empire des successeurs de Darius. Remarquons, en outre, que la conquête que fit Darius d'une partie de l'Inde nous explique la conversion du brahmane Djangrangachah. Enfin ce sage de la Grèce qui assiste, dans Babylone, aux prédications du nouveau prophète, nous transporte au milieu du VIe siècle avant notre ère; car ce sage ne peut être que Pythagore, qui florissait dans la 62e olympiade ou 528 ans avant J.-C., que saint Clément nous représente comme un disciple de Zoroastre, et qu'une tradition généralement répandue fait voyager en Egypte et dans la Chaldée.

Le Zend-Avesta est, dans le sens antique et primitif du mot, un code religieux, c'est-à-dire qu'on y rencontre tout à la fois, confondus, sans ordre, un culte, une législation et un système de croyances, une sorte de philosophie. Nous laissons de côté la partie cérémonielle et civile pour nous occuper seulement des dogmes proprement dits et de la morale.

Le plus caractéristique et le plus connu de ces dogmes, c'est celui qui reconnaît à la tête de l'univers deux principes, l'un auteur du bien, et l'autre du mal, Ormuzd et Ahrimane. Mais ce dualisme n'est admis que dans une certaine mesure, autant qu'il est nécessaire pour écarter de Dieu la responsabilité du mal; il n'est pas le fond de la religion de Zoroastre. Le fond de la religion de Zoroastre c'est le monothéisme. En effet, d'abord Ormuzd et Ahrimane sont tous deux sortis, ou, comme dit le Boun-dehesch, ils sont *un seul peuple* de Zervane-Akérène, c'est-à-dire le temps sans bornes ou l'espace infini. Le Zend-Avesta ne s'explique pas davantage sur la nature et les attributions de ce principe: aussi a-t-il été compris de diverses manières par les différentes sectes du magisme. Les uns n'y ont vu que le temps abstrait, les autres que l'espace ou le lieu, et d'autres, formant la secte des zervanites, une émanation de la lumière première; mais la

réserve même des livres originaux nous autorise à croire qu'il s'agit ici de l'infini, supérieur à toute distinction du bien et du mal, et que son essence même ne permet pas de définir.

De plus, il n'y a aucune égalité entre Ormuzd et Ahrimane. A en croire quelques sectes, dont les opinions sont rapportées par Scharistani (Thom. Hyde, *Vet. Pers. hist.*, c. 22) et par l'auteur du Dabistan (t. I, p. 356 de la traduction anglaise), Ahrimane aurait reçu l'existence après Ormuzd, et, par conséquent, ne serait pas éternel; il serait né d'un doute conçu par Ormuzd sur sa propre puissance, ou il aurait accompagné la création, c'est-à-dire le développement de la puissance divine, comme l'ombre accompagne la lumière; en un mot, il n'est qu'une négation, une limite. Mais nous n'avons pas besoin de sortir des paroles du Zend-Avesta pour montrer que ces deux puissances sont loin d'être placées sur la même ligne et de former un antagonisme inconciliable. Ormuzd seul, Ahurâ-Mazdaô, comme l'appellent les livres zends (c'est-à-dire la *grande lumière*, ou, selon la traduction de M. Burnouf, le *roi très-savant*), possède véritablement les attributs de la Divinité. Lui seul est invoqué, adoré dans la religion de Zoroastre, qui s'appelle de son nom, le mazdéisme. Voici en quels termes il est ordonné de le prier : « J'invoque et je célèbre le créateur Ahurâ-Mazdaô, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents. » (E. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 146.) Ahrimane, au contraire, l'esprit du mal, le roi des ténèbres, n'a qu'un pouvoir limité et temporaire qui le fait ressembler beaucoup moins à un des auteurs de la création qu'à un ange déchu, à une créature révoltée contre Dieu et destinée à se réconcilier avec lui. En effet, selon les livres zends, et surtout selon le Boun-dehesch, toute la durée de la nature se partage en quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, c'est Ormuzd seul qui règne; car c'est lui qui a commencé l'œuvre de la création. « J'ai agi le premier, dit-il à son prophète (*Vendidad-Sadé*, farg. 1), ensuite ce Pétyaré, » c'est-à-dire le contradicteur ou Ahrimane. « Au commencement, Ormuzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière première; et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la loi. » (*Zend-Avesta*, t. III, p. 343.) Dans la seconde période, Ormuzd et Ahrimane luttent ensemble avec des avantages à peu près égaux, l'un régnant sur la lumière, l'autre sur les ténèbres; l'un formant toute chose pour le bien, l'autre pour le mal. Dans la troisième période, la victoire appartient à Ahrimane; c'est lui et les êtres sortis de ses mains, les démons, les puissances infernales, qui gouvernent le monde, c'est-à-dire que le monde marche à sa fin. Enfin, Ormuzd reprend le dessus, et, cette fois pour toujours, les morts ressuscitent purifiés de leurs fautes, le mal disparaît, et avec lui l'enfer; Ahrimane lui-même, récitant des prières et offrant des sacrifices, est un zélé serviteur du roi de la lumière. « Cet injuste, cet impur, dit le Yaçna (h. 30 et 31), qui n'est

que dew dans ses pensées, ce roi ténébreux des darvands, qui ne comprend que le mal, à la résurrection il dira l'Avesta ; exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des darvands. » Il est impossible de dire plus clairement que la puissance d'Ahrimane n'est ni éternelle ni absolue, mais temporaire et relative. Elle n'intervient que dans l'état actuel du monde, pour en expliquer les imperfections et en décharger la responsabilité divine. Avant que ce monde fût formé, elle n'existait pas encore, et quand il aura disparu et fait place à un monde meilleur, elle n'existera plus; car, pour le principe du mal, c'est avoir perdu l'existence que d'être réuni et subordonné à celui du bien.

Après avoir défini, autant qu'il dépendait de nous, l'essence et les rapports des deux principes, nous sommes naturellement conduits à rechercher comment et dans quel ordre ils ont produit l'univers.

Les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a donné l'existence au monde, et sur la manière dont il est sorti lui-même, ainsi que son ennemi, du sein de l'Eternel. Ils disent bien qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervan-Akérène, qu'Ormuzd a *donné* le ciel, la terre et toutes ses productions; mais que faut-il entendre par là ? Est-ce la création telle que nous la concevons aujourd'hui, telle que l'admet l'orthodoxie chrétienne, ou simplement l'émanation? Nous n'hésitons pas à adopter ce dernier sens, et voici par quels motifs. Si *être donné*, dans la langue du Zend-Avesta, signifie être créé, Ormuzd a été créé aussi bien que le monde; car la même expression s'applique à l'un et à l'autre. Or, il est impossible de regarder Ormuzd comme une création ; car lui seul, comme nous l'avons montré, a un rôle actif dans l'existence, lui seul a tous les attributs et tient la place de Dieu ; il est le premier auteur, le défenseur et le rédempteur de l'univers. Nous pouvons assurer qu'il en est la substance, quand nous voyons le Zend-Avesta (t. II, p. 180) le désigner quelquefois comme le *corps des corps*. Il est la grande lumière, par conséquent, ses rapports avec les êtres sont les mêmes que ceux des rayons avec le soleil. Aussi n'avons-nous aucune raison de contester l'authenticité de ce passage des livres zends cité dans le Dabistan (t. I, p. 239). C'est Ormuzd qui parle à Zoroastre : « Apprends à tous les hommes que tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre lumière.... Rien, dans le monde, n'est au-dessus de la lumière, dont j'ai créé le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres. » Il faut, en outre, tenir compte de ce fait historique, que le gnosticisme et le manichéisme, si étroitement liés au système de Zoroastre, sont fondés sur le système de l'émanation. Ormuzd est donc une émanation de l'éternité ou de l'infini, au sein duquel il était primitivement confondu avec les ténèbres, et le monde est une émanation d'Ormuzd. Mais il y a entre eux cette différence fondamentale, que le premier est une émanation éternelle du temps éternel (Zervane-Akérène), et le second une émanation transitoire du temps phénoménal, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire du temps qui sert à mesurer les révolutions du ciel et la succession des événements (Zervane).

Ormuzd n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose, il les a produits par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin, du saint *Honover*. « Le pur, le saint, le prompt

Honover, je vous le dis clairement, ô Sapetman Zoroastre, était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les dews, avant les kharfesters (les animaux utiles ou innocents), avant tout le monde existant, avant tous les biens, avant tous les purs germes donnés d'Ormuzd. » (*Yaçna*, h. 19). En d'autres termes, « ce qu'Ormuzd est à l'Eternel ou à l'Infini, le Honover l'est à Ormuzd, c'est-à-dire sa pensée, son âme, son image, et, par là même, la source et le modèle de toutes les perfections des êtres. » (Anquetil, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.) Il a un corps et une âme : son âme, ou, comme disent les livres zends, son *férouër*, c'est la réunion de toutes les idées, qui forment, en quelque sorte, sa substance intelligible ; son corps, c'est la réalisation de ces idées dans la nature des êtres, c'est l'univers tout entier, tant spirituel que matériel. (*Zend-Avesta*, t. II, p. 323 et 595.)

Au-dessous du Verbe divin, de l'intelligence ou de la raison universelle qui a préexisté et présidé à la formation des choses, nous rencontrons ce que, dans la langue de Platon, on a appelé les idées, ce que les livres zends nomment les *férouërs*, c'est-à-dire les formes divines, les types immortels des différents êtres. Le feu et les animaux ont leurs *férouërs* comme l'homme ; les nations, les villes, les provinces, aussi bien que les individus. Il y a les *férouërs* des anges, de la loi, d'Ormuzd lui-même, et, comme on l'a vu plus haut, du Verbe d'Ormuzd. Il n'y en a pas pour Ahrimane et ses démons, ni pour le premier principe des choses, le temps sans bornes. Cela se conçoit, puisque le mal n'est qu'une négation et que l'infini échappe à toute forme déterminée. Cependant il faut remarquer que ces types ont plutôt un caractère mythologique que métaphysique, et ressemblent plus à des puissances effectives qu'à de pures conceptions de l'esprit. Ils ont pris naissance pendant la première période de la durée du monde, quand Ormuzd était encore sans rival, et ont d'abord existé seuls dans le ciel, puis réunis aux différents êtres qu'ils représentent, et, faisant partie de la nature pendant cette vie terrestre, ils ont été chargés de combattre l'influence des mauvais génies. Ormuzd, en les exilant de leur première patrie, leur adressa ces mots (*Zend-Avesta*, t. II, p. 350) : « Quel avantage ne retirerez-vous pas de ce que, dans le monde, je vous donnerai d'être dans des corps ! Combattez les daroudj (les créatures d'Ahrimane) ; faites disparaître les daroudj. A la fin, je vous rétablirai dans votre premier état, et vous serez heureux. A la fin, je vous remettrai dans le monde, vous serez immortels, sans vieillesse, sans mal. » C'est la théorie des idées amenant à sa suite, comme dans le système de Platon, les dogmes de la préexistence et de l'immortalité.

Il est évident que les *férouërs*, étant les exemplaires d'après lesquels toutes les créatures ont été formées, ont dû exister avant ces créatures, de quelque nature qu'elles soient, comme l'original existe avant la copie ; voilà pourquoi nous les avons placés, sans écouter l'usage, au-dessus des puissances spirituelles, c'est-à-dire des génies et des anges qui peuplent le ciel de Zoroastre. Ces derniers se divisent en deux classes : les *amschaspands* et les *izeds*.

Les amschaspands (c'est-à-dire les immortels excellents ou les saints

immortels) sont au nombre de six. Le premier, *Bahman*, dont le nom signifie la *bienveillance* ou la *bonté*, a sous sa protection les troupeaux. Le second, *Ardibehescht*, dont le nom se traduit par *pureté excellente*, est le maître du feu, l'Ouriel des Hébreux et des Chaldéens. Le troisième, *Schahriver* (*le roi puissant*, selon Anquetil-Duperron; l'*excellent roi*, selon M. Burnouf), a sous sa surveillance les sept métaux et les richesses enfouis dans le sein de la terre. Le quatrième, *Sapandomad* (*disposition de cœur humble et soumise*, selon Anquetil; selon M. Burnouf, *celle qui est sainte et soumise*), est un esprit féminin, gardien de la terre. Le cinquième et le sixième, *Kordad* (*qui produit tout*), et *Amerdad* (*qui rend immortel*), ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Le premier est le génie préposé aux eaux, et le second, à la garde des arbres et des fruits (*Comment. sur le Yaçna*, p. 147-166).

Les izeds, dont le nom signifie, selon M. Burnouf, *objets d'admiration*, sont des génies du second ordre, réunis en une vaste hiérarchie et préposés à toutes les parties de l'univers. Ils ont sous leur garde, les uns les différentes heures du jour, les autres les différents jours du mois ou les mois de l'année; ceux-ci, les astres; ceux-là, les plantes, les arbres, les troupeaux; d'autres, les hameaux et les villes. Le premier et le plus puissant des izeds, c'est Mithra, que l'on a souvent confondu tantôt avec Ormuzd, tantôt avec le Soleil, mais qui est parfaitement distinct de tous deux. Il est appelé l'*œil d'Ormuzd* et le *protecteur des provinces de l'Iran*, quoique ses attributions s'étendent à toute la terre et qu'il semble plutôt un médiateur universel entre la créature et le créateur. On le représente avec mille oreilles et dix mille yeux, parcourant l'espace qui s'étend entre le ciel et la terre, la main armée d'une massue pour effrayer les mauvais génies, ou d'un poignard d'or pour fertiliser la terre. Il donne à la terre la lumière, il trace le chemin à l'eau, il entretient l'harmonie dans le monde, et pèse les actions des hommes sur le pont Tchinevad, c'est-à-dire le passage étroit qui sépare cette vie de l'autre (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 620). A peu de distance de Mithra, nous rencontrons Sérosch, dont le nom signifie *la parole faite corps*, ou *la parole incarnée*. Il est en quelque sorte le lieutenant d'Ormuzd sur la terre (*Comment. sur le Yaçna*, p. 41).

Du monde intelligible et du monde spirituel, nous descendons au monde matériel, dont le Boun-déhesch nous raconte en ces termes la formation successive : « En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des amschaspands, j'ai bien travaillé, j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau; en soixante-quinze, la terre; en trente, les arbres; en vingt, les animaux; en soixante-quinze, l'homme. » Ces six époques de la création, formant ensemble une année de trois cent soixante-cinq jours, s'appellent les six *gahambars*, et sont célébrées chaque année par autant de fêtes qui portent le même nom.

Le ciel paraît avoir pour substance le feu, cet emblème matériel de la Divinité, et se compose de deux parties : le ciel immobile, séjour d'Ormuzd; et le ciel mobile, ou les étoiles, confiées à la direction de Mithra. Ces dernières font leurs révolutions autour d'un même pivot, l'albordj, montagne qui s'élève de la terre jusqu'au ciel immobile. C'est aussi du haut de cette montagne, appelée le *Nombril de la terre*,

que descend l'eau, pour se distribuer ensuite par mille canaux sur la surface de notre planète, et former les mers, les lacs, les fleuves et les ruisseaux. La terre se divise en sept parties ou *keschvars*, séparées les unes des autres par d'immenses étendues d'eau qui portent le nom de *zarès*. Toutes ces parties, confiées à la garde d'autant de génies particuliers, diffèrent les unes des autres par la couleur et la conformation de leurs habitants. La plus heureuse entre elles, c'est l'Airyana ou l'Iran, « le premier lieu, dit le Zend-Avesta, la ville semblable au paradis, que je produisis au commencement. » C'est, en effet, là que Zoroastre place le paradis terrestre et fait naître nos premiers parents.

De même que le ciel est formé d'un seul élément, l'eau d'une seule source, et la terre d'un seul noyau, de même tous les arbres, tous les animaux, tous les hommes ne sont que des rejetons infiniment variés d'un seul arbre, d'un seul animal, d'un seul homme. C'est la conséquence à laquelle devait nécessairement aboutir la théorie des idées que nous avons exposée plus haut. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produisit d'abord dix mille espèces, dont nous trouvons, dans le Boun-déhesch, une classification fondée sur certaines idées médicales. Ces dix mille espèces en produisirent, à leur tour, cent vingt mille. Le premier de tous les arbres fut le *hom*, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Perses alimentaient le feu sacré. Le premier de tous les animaux fut le taureau, qui, après avoir longtemps existé seul, fut tué par Ahrimane et les dews. Mais son âme, devenue celle de toute la nature animale, lui survécut sous le nom de *goschouroun*; et de sa semence purifiée naquirent deux taureaux, l'un mâle et l'autre femelle, qui produisirent toutes les espèces d'animaux. Enfin le premier homme fut *Kaïomors*, sorti d'un des côtés du taureau, sous l'aspect d'un jeune homme de quinze ans. En d'autres termes, la forme humaine se dégage et se distingue du type plus général de l'animalité. Kaïomors eut le même sort que le taureau; mais en mourant il avait répandu la semence sur la terre. Cette semence, fécondée et purifiée par le soleil, donna naissance au premier couple, *Meschia* et *Meschiané*, que le Zend-Avesta nous présente à leur origine sous la forme d'un arbre à deux tiges, sans doute l'arbre symbolique des générations humaines.

Telles sont, dans l'ordre même où elles ont été produites, les œuvres de la puissance et de la bonté d'Ormuzd; mais à chacune d'elles, aussitôt qu'elle recevait le jour, était opposée une œuvre d'Ahrimane, destinée à la combattre ou à la corrompre. Ainsi, à l'armée céleste des amschaspands et des izeds répondirent les noires légions des dews, des daroudjs et des darwands, ou la hiérarchie des esprits du mal. Contre le ciel lui-même, contre ce monde où brille la lumière et qu'éclairent, même pendant la nuit, des étoiles sans nombre, Ahrimane construisit le vaste empire des ténèbres, cette immense prison qui s'appelle l'enfer, le *douzak*. L'eau qui descend de l'Albordj, il la souilla par ses impures créations; il couvrit la terre de plantes vénéneuses, d'animaux malfaisants ou horribles; mais c'est surtout contre l'homme, la plus accomplie des œuvres d'Ormuzd, que se tournèrent d'abord et que se tournent encore sa fureur et sa ruse.

Nos premiers parents, Meschia et Meschiané, à peine sortis de la semence de Kaïomors, vivaient innocents et heureux dans le paradis terrestre, lieu d'abondance et de délices, plus beau que le monde entier, et semblable au Béhescht (au paradis céleste), quand Ahrimane sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre, vint troubler leur âme et bouleverser leur existence. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions, et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement Ahrimane les trompa; et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire. » (*Zend-Avesta*, t. XXIV, p. 351 378.) En effet, cet égarement de leur esprit ne fut qu'une première victoire remportée sur eux par le génie du mal. « Le dew, qui ne dit que le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » (*Ubi supra.*) Séduits une troisième fois, nos premiers parents en vinrent à boire du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la viande des animaux qu'ils venaient de tuer, et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et Ève. Ensuite ils découvrirent le fer, avec lequel ils coupèrent les arbres et se construisirent une tente. Enfin, ils s'unirent charnellement, et leurs descendants, héritiers de leurs misères, armés les uns contre les autres par la colère et l'envie, continuèrent d'adorer le dew, cause de tous leurs maux, jusqu'au moment où le fils de Poroschasp et de Dogio, c'est-à-dire Zoroastre, vint leur révéler la vérité et les appeler à la vraie foi.

Les conséquences de ces dogmes, par rapport à la vie humaine, sont faciles à apercevoir. En politique, l'abolition des castes : car les hommes n'ont plus, comme dans l'Inde, quatre origines différentes; ils descendent tous d'un même couple, ils sont tous enfants d'un même père et soumis à la même loi. On lit dans le Vendidad-Sadé (h. 10) ces belles paroles : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Au lieu de castes, on ne rencontre plus en Perse que des classes, à la tête desquelles se trouvent les *mobeds* (de *mogh bed*, c'est-à-dire *juges des mages*), et les *destours* (c'est-à-dire *surveillants*), en un mot, les prêtres. La forme du gouvernement doit être monarchique; mais le roi, image d'Ormuzd sur la terre, a pour tâche de soulager et de protéger le pauvre (*Vendidad-Sadé*, h. 19), ou, comme on l'a dit dans un autre temps et sous une autre influence, il doit être l'homme du peuple. Se montre-t-il infidèle à sa mission, le grand prêtre, ou archimage, le destouran-destour, a le droit de prononcer sa déchéance. « Enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir. » (*Vendidad-Sadé*, h. 8.) Dans la constitution de la famille, abolition de la polygamie. Le mari est le chef, le roi absolu du foyer domestique; on lui doit obéissance comme à Dieu. Mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme : le couple de Meschia et de Meschiané doit servir de modèle à tous les mariages. En morale, le parsisme peut être considéré comme la première revendication de la liberté humaine. Tandis que le panthéisme de l'Inde ne peut conclure qu'au fatalisme, à l'indifférence, à l'anéantissement

de soi-même, le dogme de Zoroastre nous représente la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et la nature ; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles du monde extérieur, les animaux immondes et malfaisants, comme les passions de son propre cœur. Mais pour lutter, il faut avoir des forces, il faut être exempt des privations qui, en énervant le corps, ne sont pas moins funestes à l'esprit : aussi, loin de recommander les macérations et les jeûnes, comme font la plupart des législateurs de l'Orient, Zoroastre les proscrit formellement. « Si l'on ne mange rien, dit-il (*Vendidad-Sadé,* forg. 3), on sera sans force et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laboureurs, ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture. »

A cette idée qui fait de la vie un combat et une épreuve, vient nécessairement se rattacher le dogme de l'immortalité. L'âme, au sortir de ce monde, est attendue et jugée par Mithra, près du pont Tchinevad, dont Mahomet a fait le pont Sourate. Si le nombre des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle traverse sans danger ce pont tranchant comme un rasoir et entre dans le béhescht, c'est-à-dire dans le séjour des élus. Le contraire a-t-il lieu, elle descend près des démons dans l'abîme. Si l'on en croit un recueil de traditions fort anciennes, le *Sadder-Boun-Déhesch,* traduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. XXXVII, p. 646-648), la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme aurait revêtu chez les Parses une forme plus analytique. Toute la partie sensitive et intelligente de notre être serait considérée comme la réunion de trois principes distincts : d'abord le *djan,* c'est-à-dire le principe vital, qui conserve la force du corps et entretient dans toutes ses parties l'ordre et l'harmonie; ensuite l'*akko,* principe divin et inaltérable qui nous éclaire sur le bien qu'il faut faire, sur le mal qu'il faut éviter, et nous annonce dès cette vie une vie meilleure: en un mot, la conscience ou plutôt la raison morale; enfin, l'âme proprement dite, la personne humaine, qui se compose à son tour de ces trois facultés : 1° l'intelligence, désignée sous le nom de *boé;* 2° le *roüan,* qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination ; 3° le *ferouer,* ou la substance même de l'âme, qui, après avoir existé séparément dans le ciel, a été obligée de s'unir au corps. Le principe vital n'est qu'une sorte de vapeur qui s'élève du cœur et que la mort doit dissiper. La raison morale, l'*akko,* retourne au ciel d'où elle est descendue; l'âme proprement dite, formée par la réunion des trois autres éléments, demeure seule responsable de nos bonnes et de nos mauvaises actions, est seule réservée aux récompenses du paradis et aux châtiments de l'enfer.

Au dogme de l'immortalité de l'âme, le Zend-Avesta ajoute celui de la résurrection des corps. Mais cette révolution qui, selon la loi de Zoroastre, doit s'étendre à toute la nature, loin d'éterniser les supplices, a pour but, au contraire, d'y mettre un terme, en faisant disparaître du même coup le mal physique et le mal moral. Les mort

rappelés à la vie comparaîtront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons iront au goritman (le ciel des élus); les méchants seront précipités dans le douzakh (l'enfer); et quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, ils se trouveront égaux, il n'y aura plus de méchants ni de réprouvés; « tous les hommes seront unis dans une même œuvre, » revêtus de corps immortels, affranchis de tous les besoins humiliants et assurés pour toujours de la félicité des anges. Ormuzd, ayant terminé ses œuvres, se reposera dans sa gloire; Ahrimane, comme nous l'avons dit plus haut, adressera des prières et offrira des sacrifices à l'Eternel. A la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices (*Zend-Avesta*, t. III, p. 411-415).

III. Que quelques-unes des croyances que nous venons d'exposer aient été répandues dans l'Orient avant Zoroastre, c'est ce qu'il est impossible de contester. Zoroastre, lui-même, en appelle sans cesse à une révélation plus ancienne, celle de Heômo ou Hom, dont Thomas Hyde a fait Abraham. Le culte de Gâhambars, ou des six époques de la création, est universellement attribué à Djemschid, un des rois des temps héroïques de la Perse, et dont le règne, selon les calculs de Ferdousi, remonterait à l'an 3429 avant notre ère. Nous savons aussi que la distinction des deux principes, avec tout leur cortége de bons et de mauvais anges, était déjà un dogme consacré par la religion des Chaldéens (*Voyez* ce mot). Mais quand on considère dans leur ensemble les idées développées dans le Zend-Avesta, on y reconnaît sans peine un système original et puissant, dirigé à la fois contre le sabéisme et le brahmanisme. Au sabéisme, c'est-à-dire au culte des astres, il oppose l'idée d'un monde spirituel antérieur et supérieur au monde naturel, d'une intelligence suprême, dont toute l'armée céleste a reçu l'existence et suit les ordres. Au brahmanisme, qui absorbe tous les êtres en un seul et nous montre la nature divinisée et tournant sur elle-même dans un cercle invariable, il oppose la distinction de Dieu et de l'univers, du bien et du mal, de l'âme et du corps, la Providence divine, la liberté humaine, l'égalité des droits et des devoirs, la lutte considérée comme une condition de la vie, et la vie elle-même comme une préparation à une félicité immortelle. Ces deux principes, détrônés mais non emportés par la religion de Zoroastre, nous allons les trouver essayant de se relever et de se rajeunir, à l'aide du mysticisme, dans le système des *sipasiens*, c'est-à-dire les *adorateurs*. C'est ainsi que se nomment les sectaires qui prennent pour base de leurs croyances le Desatir et les prétendues prophéties des Abad, affirmant que Zoroastre n'a rien changé à cette primitive révélation, qu'il n'a fait que la traduire en paraboles et en allégories, pour lui donner plus d'accès dans la multitude. Cette méthode allégorique unie avec des prétentions à une antiquité merveilleuse, est un des traits caractéristiques des sectes qui se forment à une époque de dissolution et de décadence. Voici, au reste, les opinions les plus importantes des sipasiens, telles que les présentent à la fois le Desatir et le Dabistan.

Dieu est l'être universel, l'unique substance. L'unité, l'identité, l'éternité sont ses principaux attributs, ou du moins les seuls que nous

puissions saisir; car son essence nous est incompréhensible. Tout ce qui est participe de son existence et ne peut jamais se séparer de lui; par conséquent, l'univers n'a pas commencé et ne doit pas finir. Il est le résultat, non d'une créature, mais d'une émanation éternelle. Le premier de tous les êtres sortis du sein de Dieu se nomme Azad-Bahman. Il représente l'universelle intelligence, il réside dans la sphère de la plus pure lumière, et sert de médiateur entre le principe suprême et les existences inférieures. A son tour, il donne naissance à une innombrable hiérarchie d'anges, de génies, d'esprits qui animent et dirigent les astres, les éléments, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux y compris l'homme. La nature entière doit donc être considérée comme un être vivant, intelligent, dont toutes les parties se lient et réagissent les unes sur les autres comme les organes de notre corps; mais cette vie est universelle, et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, éternelle, et divisée par périodes astronomiques dont rien ne peut donner une idée dans les autres systèmes. Lorsqu'une période commence, une des étoiles fixes gouverne seule l'univers pendant mille ans. Au bout de ce temps, elle s'associe un autre astre pendant le même nombre d'années. Tous les astres, jusqu'au dernier, qui est la lune, deviennent, ainsi à tour de rôle et pour la même durée, les associés de celui qui a d'abord régné seul. Ce cercle étant épuisé, l'astre dirigeant cède la place à celui qui lui a été associé le premier, et les choses se passent exactement comme auparavant. C'est de cette manière que le gouvernement du monde passe successivement à tous les astres, dont le nombre total nous représente un pareil nombre de milliers d'années qui forment le règne de chacun d'eux. Au terme de cette succession, la période est accomplie, et une autre période commence, ramenant avec elle tous les phénomènes et tous les êtres qui ont existé auparavant. Chacune de ces révolutions s'appelle un jour. Trente de ces jours forment un mois, douze mois une année, un million de ces années un *fard*, un million de fards un *vard*, etc. Toute cette chronologie nous rappelle l'année *divine* des Indiens, comme les quatorze abad nous font penser aux quatorze Manou.

L'opinion que les sipasiens se forment de l'âme humaine est liée à leur système général. Ils supposent que les âmes, non moins diverses dans leur nature que les corps, viennent de différentes régions du ciel, les unes du soleil, les autres des étoiles fixes, d'autres des planètes, selon la disposition du corps qui les reçoit. Après une vie irréprochable, consacrée à la vraie foi et aux bonnes œuvres, elles remontent vers les étoiles et s'élèvent peu à peu jusqu'à la sphère éthérée, séjour des purs esprits, où elles jouissent de la contemplation de la suprême lumière, *minenivapn:'nou*. Si, au contraire, le vice et le crime ont effacé en elles le souvenir de leur origine, elles descendent successivement dans toutes les formes inférieures à la nature humaine, dans les animaux, dans les plantes, dans les minéraux même, et finissent par rester attachées aux éléments bruts. Enfin, si le bien et le mal se balancent dans leur carrière, elles se purifient par un certain nombre de migrations, puis arrivent au niveau des âmes bienheureuses. C'est par cette foi dans la métempsychose qu'ils justifient le respect qu'ils partagent

avec tous les habitants de la Perse pour les animaux utiles ou innocents et la guerre qu'ils font aux animaux nuisibles. Les animaux utiles ont été des hommes coupables de fautes vénielles. Les animaux nuisibles sont habités par des âmes de meurtriers et de criminels endurcis.

Ce panthéisme, moitié astrologique et moitié métaphysique, est dignement couronné par un mysticisme sans règle et sans frein. De même que les étoiles disparaissent devant le soleil, de même, disent les sipasiens (*Dabistan*, t. I, p. 83), l'âme doit s'anéantir devant Dieu, soleil des êtres. Ils pensent qu'il y a quatre degrés, quatre états de l'intelligence par lesquels on arrive à cette perfection. Le premier est la vision de Dieu ou songe; le second, la révélation dans l'état de veille; le troisième, l'extase; le quatrième, l'anéantissement en Dieu, avec la faculté de quitter son corps. Ici encore on reconnaît sans peine la doctrine indienne du *Yoga*, si ce n'est le soufisme. L'auteur du Dabistan a conversé avec plusieurs membres de cette secte; il parle longuement de son dernier chef, Azar Kaivan, qui, né à Khum, en Perse, en 1588 de notre ère, mourut à Patna, dans l'Inde, en 1673, après avoir passé toute sa vie dans la contemplation et la plus dure abstinence, adoré parmi les siens comme le continuateur et le descendant de la dynastie mahabadienne (*ubi supra*, p. 97).

Le mysticisme indien nous apparaît d'une manière non moins évidente, mais plus exclusive, dans la secte des *djemschaspiens*, ainsi appelés du nom de leur fondateur; car ils prétendent être les disciples de Djemschasp, fils de ce même roi Djemschid à qui l'on attribue l'institution des gâhambars. C'est une origine moins reculée, mais tout aussi imaginaire que celle des sipasiens. Ces sectaires sont aussi connus sous l'appellation de *yekanah-binan*, c'est-à-dire les *prophètes de l'unité*, parce que Dieu est le seul être dont ils reconnaissent l'existence. Tout le reste, les cieux, les anges, les étoiles, les âmes, les éléments, les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, l'univers, tant matériel que spirituel, n'existe que dans la pensée divine. Voici en quels termes on fait parler Djemschasp, exposant sa doctrine à un de ses disciples (*ubi supra*, p. 194) : « Sache, ô Abtin, que le Tout-Puissant a conçu en idée la première intelligence. La première intelligence a conçu de la même manière trois choses, à savoir : la seconde intelligence, l'âme de la sphère supérieure et le corps de ce même ciel. La seconde intelligence a conçu de la même manière trois choses, et ainsi de suite, jusqu'aux éléments et à leurs diverses combinaisons. C'est absolument comme lorsque nous nous faisons l'idée d'une ville avec des places, des jardins et des habitants, qui, hors de notre imagination, n'ont aucune existence. » C'est, comme on voit, l'idéalisme, sinon dans sa perfection, du moins dans toute sa hardiesse. Les djemschaspiens ont développé leur système dans plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre a pour titre : *Testament de Djemschid adressé à Abtin*, et pour auteur Farhang-Destour.

Les *samradiens*, ainsi appelés du mot *samrad*, qui signfie imagination, pensée, ne diffèrent pas essentiellement de la secte précédente, mais ils se divisent en plusieurs classes, qui marquent autant de degrés dans l'idéalisme, depuis la doctrine de Berkeley jusqu'aux conséquen-

2.

ces sceptiques du système de Kant. La première classe des samradiens, dont le fondateur, Fartosch, est censé avoir vécu sous le règne de Zohak, c'est à dire, selon le calcul de Ferdousi, 2729 ans avant notre ère, ne regarde comme une idée ou une illusion que ce monde élémentaire; tout le reste, cieux, substances simples, leur paraît avoir une véritable existence. La seconde classe des samradiens, qui a pour chef Farschid, fils de Fartosch, ne regarde comme réel que les substances simples, et compte parmi les illusions le ciel et les astres. La troisième classe, docile aux leçons de Fariradj, fils de Farschid, abandonne aussi les substances simples, telles que les cieux et les pures intelligences, et ne conserve à la réalité que les attributs nécessaires de Dieu. Enfin, une quatrième classe, composée des disciples de Faramand, successeur de Fariradj, n'excepte rien de l'idéalisme, pas même les attributs divins. Dieu, pour eux, est tout ce qui est, et Dieu n'est qu'une idée (*Dabistan*, t. I, p. 193 et suiv.). Il est assez vraisemblable que ces quatre personnages se succèdant de père en fils à la tête de ces quatre écoles ne sont qu'une manière symbolique de peindre les différents degrés de l'idéalisme et la pente fatale qui l'entraîne au scepticisme. Du reste, l'auteur du Dabistan nous assure avoir rencontré dans l'Inde, en 1054 de l'hégire, ou 1637 de notre ère, un certain nombre de Parses opiniâtrément attachés à ce système. Ce sont les pyrrhoniens de l'Orient, et on leur attribue une foule d'aventures qui rappellent les scènes de Molière dans le *Mariage forcé*.

Du scepticisme à l'athéisme, la distance n'est pas grande. Aussi lisons-nous dans le Dabistan (t. I, p. 203) que, vers le milieu du règne de Zohak, vivait en Perse un penseur du nom de Schidrang, à la fois guerrier et philosophe, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que la nature, ou, pour employer ses expressions mêmes, la *disposition et la constitution* (*khoy manisch*); en un mot, la force qui agit sur les éléments. Ces éléments, toujours les mêmes, selon lui, passent alternativement dans tous les êtres, dans les hommes comme dans les animaux, dans les animaux comme dans les plantes, de la dissolution à l'organisation et de l'organisation à la dissolution.

C'est aussi l'athéisme, ou un panthéisme matériel, que nous rencontrons dans la doctrine des *paikariens*, ainsi appelés de leur fondateur Paikar. Selon ces sectaires, Dieu ne serait pas autre chose que le feu, dont la lumière aurait donné naissance aux astres. Mais le feu n'est pas seulement lumineux, il est aussi sec et chaud; par ces deux propriétés, il a engendré l'air; dans l'air, il y a un principe d'humidité qui a produit l'eau. L'eau, étant à la fois humide et froide, a engendré par sa froideur la terre. Enfin, de la combinaison de ces quatre éléments sont sortis tous les corps composés (*ubi supra*, p. 204). Si la Perse a son Héraclite, elle a aussi son Thalès dans la personne d'Alar, chef des alariens, et son Anaximène dans Milan, chef des milaniens. En effet, le premier reconnaît pour principe de l'univers l'humidité ou l'eau, et le second, l'air (*ubi supra*, p. 204-207). Un médecin du nom de Schadib, que ses disciples font vivre dans l'Iran, à la fin du règne de Zohak, se figurait que les choses avaient pour principe générateur la terre. Les propriétés froides de ce corps auraient donné naissance à l'eau; ses propriétés humides, à l'air; sa sécheresse, au feu; et celui-ci,

à son tour, aurait engendré le ciel et les étoiles. Enfin, toutes ces hypothèses matérialistes, presque identiques à celles de l'école ionienne, viennent se résumer et se concilier dans le système du mobed Akhschi, contemporain de Schadib et fondateur de la secte des *akhschiens*. D'après ce philosophe, Dieu est l'essence de tous les éléments, et, dans ce sens, il est vrai de dire qu'il n'a aucune forme, qu'il est partout et qu'il reste immuable, tandis que tout change dans l'univers. Il admet la résurrection, mais dans une acception purement physique, comme la transformation des éléments et la révolution périodique de la nature. Il rejette les récompenses et les châtiments d'une autre vie, faisant consister le paradis dans les plaisirs des sens, dans la jouissance de tous les biens matériels, et l'enfer dans la douleur et la privation. Des vieilles croyances de l'Iran il n'a conservé que la loi qui commande la douceur et défend la cruauté envers les êtres inoffensifs; mais il permet l'inceste et déclare l'adultère innocent quand le mari consent à son propre déshonneur. Le bien et le mal, dit-il, n'ont rien d'absolu; ils dérivent exclusivement des institutions et des lois, que l'homme change à volonté. Les akhschiens peuvent être considérés comme les épicuriens de la Perse. Ils étaient fort nombreux à l'époque où écrivait l'auteur du Dabistan; mais, repoussés par les autres sectes de leur nation, ils prenaient généralement le masque de l'islamisme (*ubi supra*, p. 208-211).

Ainsi nous avons trouvé en Perse le matérialisme, le scepticisme, l'épicurisme, sans compter les systèmes d'un ordre plus élevé; nous allons y rencontrer le communisme, dans une secte dont l'existence ne peut pas être contestée, car elle a été la cause d'une révolution politique et a fait tomber un roi de son trône. Cette secte est celle de Mazdak, qui, après avoir vu un instant le triomphe de ses principes sous le règne de Kobad, périt dans les supplices par les ordres de Nouschirvan ou Chosroës le Grand, vers l'an 533 de notre ère. Mazdak était grand prêtre ou archimage de la religion de Zoroastre (*Destouran-Destour*); mais il osa tirer des dogmes qui lui étaient confiés des conséquences étranges. Se donner entièrement à Dieu, se détacher de soi et du monde, voilà quel devait être, selon lui, le but de tous nos efforts. Plus on approche de ce but, plus on est heureux; plus on s'en écarte, plus on est malheureux. Or, qu'est-ce qui nous attache le plus à la terre? Qu'est-ce qui nous empêche de nous donner à Dieu et de vivre en paix avec nos semblables? C'est la possession individuelle, exclusive, des biens et des femmes, parce que cette possession est l'essence même de l'égoïsme et le contraire de l'abnégation. Que les biens et les femmes soient donc mis en commun. « Les biens et les femmes, disait Mazdak (*ubi supra*, p. 372-380), doivent appartenir à tous exactement comme le feu, l'eau et les plantes de la terre. — C'est une grande injustice que la femme de l'un soit parfaitement belle quand celle de l'autre est précisément l'opposé. Il est donc ordonné par les règles de l'équité et de la vraie religion à un homme de bien d'abandonner pour quelque temps son aimable compagne à un voisin qui en a une méchante et une laide, et d'accepter en échange cette femme disgraciée. — Il est également contraire à la justice et à la nature qu'un homme occupe un rang distingué, tandis qu'un autre reste

pauvre et dénué de toutes ressources. C'est donc un devoir pour le vrai croyant de partager sa fortune avec celui qui partage sa foi. Il est même obligé, selon la religion de Zoroastre, de lui envoyer sa femme pour le visiter, afin qu'il ne reste pas privé de compagne. » On sait que cette doctrine, acceptée et mise en pratique par Kobad, souleva contre lui toute la Perse, le fit chasser du trône et causa des désordres qui ne finirent que sous le règne de Chosroës. Mais c'est en vain que ce prince fit mourir dans les supplices le nouveau prophète et ses principaux disciples : la secte survécut. L'auteur du Dabistan rencontra encore un grand nombre de ses adeptes qui lui montrèrent un ouvrage de Mazdak, écrit en vieux persan et intitulé le *Desnad*. Ce livre, si nous en croyons le même écrivain, a été traduit en persan moderne par Ayin Schakib.

Indépendamment de ce système politique et social, le mazdéisme a aussi produit plusieurs sectes philosophiques, qui, au fond, ne reconnaissant d'autre autorité que la raison, interprètent le Zend-Avesta par la méthode allégorique, dans le sens de leurs propres opinions. Toutes ces sectes sont réunies sous le nom de *Beh-Dinan*, ou partisans de la vraie foi, d'une religion meilleure. Elles prétendent que la guerre d'Ormuzd et d'Ahrimane n'est pas autre chose que la lutte de l'esprit et de la matière, et, dans une sphère plus circonscrite, de l'âme et du corps, lutte dans laquelle le principe supérieur doit finir par triompher. Les démons sont les passions, les appétits qui naissent du corps, et les anges les facultés de l'esprit ou les qualités de l'âme. Quelquefois aussi c'est l'être et le non-être qu'elles nous représentent par les deux puissances. L'être se confond avec le bien, et le mal avec le non-être; c'est-à-dire que le mal n'est qu'une pure négation, et que le bien seul est en possession d'une existence réelle, absolue, éternelle (*Dabistan*, t. I, p. 359 et suiv.). Cette manière d'interpréter les livres saints, dans la langue théologique de l'Europe s'appellerait le rationalisme. Il nous resterait encore à parler des manichéens et des soufis; mais ces deux hérésies fameuses sortant du cadre que nous nous sommes tracé ici par les liens qui les rattachent, l'une au christianisme, l'autre à la théologie musulmane, nous avons cru devoir les réserver pour des articles distincts.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'espace que nous venons de parcourir, nous y trouvons, comme dans toute civilisation un peu avancée, trois périodes : l'une de pure soumission, où l'on n'entend que la voix inspirée du prophète; l'autre de soumission et de raisonnement tout ensemble, où l'on discute sur les dogmes, où l'on remonte le cours des traditions, où des sectes diverses se disputent la préséance; enfin la troisième de pur raisonnement, de spéculations indépendantes et souvent hostiles à la vieille foi. Pendant cette période, la Perse a cessé d'exister comme puissance morale et politique; assaillie à la fois par les idées musulmanes et par les idées indiennes, elle a dû subir nécessairement cette double influence. Aussi rien de plus contestable, comme nous l'avons dit en commençant, que l'antiquité et, par conséquent, l'originalité de ses systèmes philosophiques; mais ses doctrines religieuses, son dualisme mitigé, ses idées sur la liberté, sur l'unité du genre humain, la régénération du

monde, la résurrection des corps et l'avénement futur du paradis sur la terre, sont faits pour exciter les plus graves méditations et ouvrir devant nos yeux un horizon nouveau.

Outre les ouvrages que nous avons indiqués dans le cours de cet article, on peut consulter : Foucher, *Traité historique de la religion des Perses*, dans les tomes xxv, xxvii, xxix, xxxi et xxxix des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* — Gœrres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, 2 vol. in-8°, Heidelb., 1810 (all.), — Meiners, *De Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. viii et ix, et dans la *Bibliothèque philosophique*, t. iv. — Tyschen, *Commentatio de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. xi et xii. — Rhode, *la Sainte tradition*, ou *Système complet de la religion des anciens Bactriens, Mèdes et Perses*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1810 (all.). — Erskin, *Dissertation sur les Parses*, dans le tome ii de la *Société littéraire de Bombay*. — Jean Reynaud, *Zoroastre, Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Reynaud, t. viii. — Joachim Ménant, *Zoroastre, essai sur la philosophie religieuse de la Perse*, in-8°, Paris, 1844.

PERSONNE, PERSONNALITÉ. Dans l'origine, le mot *personne* (en latin *persona*, en grec πρόσωπον) ne signifiait pas autre chose qu'un masque de théâtre représentant les traits réels ou supposés, mais arrêtés par la tradition, du personnage qu'on mettait en scène : Œdipe, Achille, Agamemnon, Hécube, Médée. Bientôt, à la place du masque, se substitua le rôle ou le personnage lui-même, et le mot passa de la langue du théâtre dans celle du monde. C'est ainsi que s'est introduite cette façon de parler : être un grand, un petit, un médiocre personnage : *personam agere*. Mais, comme ce qui distingue particulièrement une personne d'une autre, ce sont moins les traits que le caractère, moins les actions et les paroles que le principe intérieur, la force spirituelle d'où elles découlent, le mot *personne* est devenu synonyme d'*homme*, en tant que l'homme est un être intelligent et libre, capable par lui-même de prendre une détermination et de l'exécuter. En effet, il ne suffit pas pour être une personne d'avoir le visage humain, il faut posséder une âme humaine en état de réfléchir et de répondre de ses actions. Un enfant, un idiot, ne sont pas des personnes; et quand même ils en porteraient le nom, ils n'en exerceraient pas les droits. Enfin, à ce même mot, les philosophes ont attaché une signification plus générale et plus précise, en l'employant pour désigner tout être intelligent et libre, tout agent spirituel et moral, toute cause qui a la responsabilité et la conscience de ses actions. Dans ce sens, la *personne* est le contraire de la *chose* : l'animal, le végétal, le minéral, sont des choses; l'homme est une personne, et rien n'empêche d'en admettre d'autres au-dessus de lui. Dieu lui-même est une personne, si on le considère comme une cause créatrice distincte de l'univers. Ce qu'on appelle la *personnalité*, c'est le caractère en vertu duquel un être quelconque mérite le nom de personne; c'est l'idée de personne élevée à son plus haut degré de généralité. Ainsi, par exemple, on disputera pour ou contre la personnalité divine; on

se demandera si la personnalité humaine subsiste après la mort (*Voyez* Dieu, Immortalité). On soutiendra que la raison est impersonnelle (*Voyez* Raison).

PÉTITION DE PRINCIPE [*petitio principii,* traduction littérale du grec τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν]. C'est le nom donné par Aristote à un des sept paralogismes ou faux raisonnements dont il nous offre la définition et la réfutation dans le cinquième chapitre de ses *Réfutations sophistiques.* Ce paralogisme consiste à supposer vrai ce qui est en question : « Ce qu'on voit assez, dit la *Logique de Port-Royal* (3e partie, c. 19), être entièrement contraire à la vraie raison ; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce qu'on veut prouver. » C'est avec justice que Galilée reproche à Aristote de s'être servi lui-même de ce moyen pour prouver que la terre est au centre du monde. En effet, toute l'argumentation du philosophe grec peut se réduire aux termes suivants :

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et celle des choses légères de s'en éloigner ;

Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent ;

Donc, le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de ce syllogisme une pétition de principe ; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre, mais rien ne nous apprend que le centre de la terre soit le même que le centre du monde.

« On peut, continue la *Logique de Port-Royal,* rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute.

« Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine. »

PÉTRARQUE (François), l'un des créateurs de la littérature italienne, mérite une place dans l'histoire de la philosophie, autant comme moraliste qu'en qualité de précurseur de la renaissance des lettres.

Il naquit à Arezzo le 20 juillet 1304. Son père, ami de Dante, gibelin et banni de Florence, s'était établi à Avignon auprès du pape Clément V. Le jeune François commença ses études à Carpentras, où, plus tard, il devint chanoine ; il les continua à Montpellier, et les acheva à Bologne, sous le légiste poëte Cino da Pistoia. Il avait vingt ans lorsqu'il revint à Avignon et qu'il s'y lia avec les Colonne. Ayant conçu la passion la plus vive pour l'épouse de Hugues de Sade, l'immortelle *Laure,* il se mit à voyager, visita une partie de l'Europe, puis alla s'ensevelir à Vaucluse, pour y composer un poëme épique dont Scipion fut le héros, l'*Africa.* Les *sonnets* et les *canzones* que sa tendresse lui inspirait, mais qu'il dédaignait autant qu'il s'enorgueillissait de ses vers latins, remplirent la France

et l'Italie du nom de Laure et du sien. Rome lui offrit la couronne de poëte, et il la reçut au Capitole, le jour de Pâques 1341. Depuis il séjourna dans les principales villes d'Italie, partout admiré et fêté, envoyé en ambassade par plusieurs souverains, et toujours épargné des guerres civiles et étrangères, alors si fréquentes partout. Il laissa sa précieuse bibliothèque à la république de Venise, et mourut d'apoplexie à Arqua, près de Padoue, le 18 juillet 1374, au milieu de ses chers manuscrits grecs et romains.

Ce poëte, tour à tour amoureux, gracieux et religieux, fut le représentant et le dictateur de la république des lettres au XIVe siècle, le prince des érudits, des critiques et des moralistes. Sa vie, cette vie si pleine et si diversement agitée, si studieuse surtout, à la fois un voyage continuel et un constant soupir pour l'affranchissement de l'Italie, est liée à tous les hommes célèbres, à tous les événements mémorables de ce temps orageux dont elle forme elle-même une grande époque. Sa correspondance immense, universelle, est une image curieuse et fidèle de l'esprit humain au XIVe siècle.

Le but poursuivi par Pétrarque, à travers toute l'Europe, était de ranimer l'étude des lettres grecques et latines. Lui-même avait appris le grec du moine Barlaam et de Léonce Pilate, de Thessalonique. Découvrir, recouvrer, sauver, conserver, publier, répandre les œuvres des anciens; en conseiller, en faciliter l'étude, en inspirer le goût; puis, à l'aide de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie antiques, combattre le pédantisme de l'école, les froides et arides formules de la scolastique; remplacer le règne du syllogisme, l'esprit de dispute par le culte libre et enthousiaste du beau, du vrai, du bien; l'argumentation par la rêverie, la dialectique par de poétiques aspirations; substituer enfin *Athènes* à la *Sorbonne*, Platon et Cicéron à Aristote et à Averrhoès, tel était le dessein général de l'activité dont Pétrarque fut l'auteur ou le centre. A cet égard, Pétrarque va beaucoup plus loin que Dante, lequel attaque la barbarie intellectuelle, sans attaquer l'école ni Aristote. Pétrarque est le chef d'une réaction platonicienne contre le péripatétisme officiel : il est le principal devancier de l'Académie florentine des Médicis.

Mais Pétrarque ne fut pas seulement chef d'opposition, il fut fondateur d'école. Lui-même se croyait aussi propre à la philosophie morale qu'à la poésie : *Ingenio ad moralem præcipue philosophiam apto*. Il créa dans cette partie des sciences philosophiques une sorte d'école moitié poétique, moitié religieuse, dont les disciples les plus éminents ne parurent qu'au XVIe siècle, moins encore en Italie que dans le reste de l'Europe. Il n'est pas aisé de définir ce qui distingue ce groupe d'hommes et d'écrits, tant il réunit de caractères divers et de tons variés. On peut dire, toutefois, que le platonisme, la doctrine exposée au *Banquet*, en constitue le fond ou le point de départ. Le *Cantique des cantiques*, les Pères de l'Église, saint Augustin, *gloriosissimus Pater Augustinus*, puis saint Bernard, donnent à cet idéalisme renouvelé un tour plus pratique, plus ascétique; ils rendent cette mysticité élégiaque, parfois érotique, toujours lyrique, chrétienne et orthodoxe. Un élément chevaleresque, héroïque, emprunté aux troubadours, s'ajoute à ces deux premières tendances. Le

philosophe, heureux de dévouer à sa *dame* sa vie comme sa pensée, devient ainsi tour à tour le chevalier de la Vérité, de la Charité, de la Beauté céleste. L'habitude de l'allégorie, qui appartient au moyen âge autant qu'à l'Orient, change l'amour sentimental, romanesque, mélancolique, inspiré par une mortelle, par *madonna Laura*, en un amour idéal, spirituel, évangélique, dont la sagesse éternelle est l'objet. La souveraine perfection est tantôt une personne, tantôt une idée ; l'idée, le type accompli, s'incarne dans la personne ; la personne n'est que l'idée vivante, le type réalisé. D'ordinaire, cette personne est une femme ; le plus rarement c'est la Divinité même ; pour les uns c'est Pallas, pour les autres la Vierge Marie ; toujours c'est, comme la Vérité, une vierge d'une beauté ineffable, *mulier inenarrabilis claritatis*. Mais s'il y a diversité quant à la nature de l'objet adoré, il n'y en a point à l'égard des moyens de s'y unir. Ces moyens se réduisent à l'amour, à un amour enthousiaste et contemplatif, tel que celui des modernes quiétistes. La philosophie morale, par conséquent, ne sera qu'une recherche passionnée, et rêveuse à la fois, de la sagesse, ou de la félicité en Dieu, *un amoroso uso di sapienza in Dio.* Le moraliste s'appliquera, non-seulement à définir avec justesse le bien et le mal, mais à enflammer les hommes d'une ardeur exclusive pour la vertu, à les embraser des feux de l'héroïsme. En présence des secrets tourments de notre âme, occasionnés par le problème de sa destinée, en présence des mystères de la vie et de la mort, en présence des abîmes de la Providence invisible, mais toujours agissante, le moraliste doit nous changer en une *fontaine d'amour,* inépuisable en noblesse de cœur et en béatitude.

Tous ces aspects différents se rencontrent dans les écrits philosophiques de Pétrarque. Ses ouvrages italiens sont dominés par le côté terrestre et mondain de l'amour platonique ; ses ouvrages latins, par le côté religieux et mystique. Mais dans ses livres latins il y a de même mélange et confusion entre les deux caractères, avec cette différence, pourtant, que ses productions dernières réfléchissent plus purement, plus complétement l'amour de la beauté increée et absolue, de la vérité idéale et parfaite, le vertueux et austère amour du vrai Dieu.

Nous allons rapidement indiquer le contenu de ces écrits, en commençant par ceux où l'adoration de Laure est encore étroitement unie à l'adoration de la sagesse invisible.

1°. Les *Six Triomphes*, qui sont restés inachevés et qui ne furent publiés qu'après la mort de Pétrarque. Le premier de ces *Triomphes* représente l'amour comme le maître de tous les mortels ; le second montre Laure victorieuse de l'amour ; le troisième, la mort victorieuse de Laure ; le quatrième, la gloire triomphant de la mort ; le cinquième, le temps l'emportant sur la gloire ; le sixième, la Divinité maîtresse du temps, et par conséquent de toutes choses.

2°. La *Vie solitaire* (*de Vita solitaria*) est un traité en deux livres adressé à un fidèle ami de Pétrarque, Philippe de Cabassoles, évêque de Cavaillon. C'est la retraite de Vaucluse qui inspire cet éloge de la solitude ; c'est l'antiquité qui en fournit les principaux éléments, les exemples des sages. Dans le premier livre, l'auteur s'abandonne aux

élans de son imagination éloquente, pour montrer que l'homme est né pour la vertu ; que les villes et les cours ne permettent pas de cultiver la vertu ; qu'il faut donc vivre loin de la société. Le second livre est tout historique et plein d'érudition.

3°. Le traité *de Otio religiosorum*, adressé au frère de Pétrarque, chartreux de Montrieu, est plus théologique que philosophique ; il contient cependant des parties intéressantes sur la méditation et la contemplation, sur la philosophie religieuse, sur celle des Pères, etc.

4°. Les deux livres intitulés *Remèdes contre l'une et l'autre fortune* (*de Remediis utriusque fortunæ*), adressés au proscrit de Vérone, Azon de Corége, autrefois maître de Parme, sont une imitation de l'ouvrage de Boëce. Ils se composent, le premier, de cent vingt-deux dialogues ; le second, de cent trente-deux, et doivent établir comme maxime, que tous les biens terrestres sont bornés et périssables, et qu'il n'est point de maux sans remèdes. Pétrarque envisage successivement tout ce qui semble assurer le bonheur ici-bas, et conclut que toutes les félicités mondaines ne sont que des biens dangereux pour la vertu, parce qu'elles nous asservissent aux passions. Puis il énumère les peines et les souffrances des hommes, auxquelles le sage se dérobe, en considérant l'adversité comme une école bienfaisante pour le cœur et pour la volonté.

5°. Le *De sua ipsius et multorum ignorantia*, composé dans la retraite d'Arquà, est un écrit très-important pour connaître l'état de la philosophie italienne au XIVe siècle. C'est une réponse savante et véhémente aux péripatéticiens, qui avaient déclaré Pétrarque un homme sans lettres, parce qu'il avait refusé de jurer, sur la foi d'Aristote, *dei Aristotelis*. Il soutient contre eux que le vrai penseur se range du côté de Platon et de Cicéron, à l'exemple des Pères mêmes, qui trouvaient les académiciens, non-seulement plus riches et plus agréables, mais plus conformes au christianisme.

6°. Dans les deux opuscules politiques *de Republica optime administranda* et *de Officio et virtutibus imperatoris*, Pétrarque rassemble les principales maximes de Platon et de Cicéron sur la politique et le gouvernement, sur les droits et les devoirs des peuples comme des princes. Ce double cadre offre le tableau de l'indépendance et de la liberté, du patriotisme et de la félicité publique, tels que pouvait les concevoir un platonicien du XIVe siècle, ami dévoué de tout progrès populaire : c'est une production fort supérieure au *de Monarchia* de Dante.

7°. Les trois colloques *de Contemptu mundi* forment une sorte d'autobiographie dans le genre des *Confessions*. Saint Augustin y est l'interlocuteur de Pétrarque en présence de la Vérité. Ces trois dialogues remplissent trois jours. Le premier prépare la conversion de Pétrarque, dont la vie avait été si orageuse. Le second représente Augustin passant en revue tous les vices dont l'âme de Pétrarque est dominée, et que Pétrarque avoue. Le troisième et le plus intéressant rend compte des amours de Pétrarque, explique la cause du changement qui va s'opérer dans sa vie comme dans ses études, et assigne à ses soupirs, pour unique objet, la beauté infinie, la sagesse divine.

8°. C'est cette divine sagesse qui fait le sujet des dialogues *De vera sapientia*, tenus sur la place de Rome entre un sophiste, rhéteur et érudit, *orator*, et un ignorant, humble et pieux, *idiota*. Dans le premier dialogue, l'ignorant essaye de montrer au savant que la sagesse ne s'apprend pas dans les livres ni dans les écoles, mais au fond de la conscience. *Se connaître soi-même*, voilà l'origine de la sagesse. Mais on ne se peut connaître qu'en déposant toute présomption et en revêtant l'humilité, la modestie et la modération. Alors on reconnaît que si l'*homme est un animal raisonnable et mortel*, la raison est viciée par l'orgueil, et son orgueil susceptible d'être humilié par la pensée de la mort. Ainsi se trouve, à côté du mal, un sûr remède. Par la révélation, d'ailleurs, Dieu nous offre non-seulement le moyen de chasser le désespoir, mais la force de relever et de purifier la raison. Dieu nous offre, à la place de l'imparfaite sagesse du monde, la parfaite et sainte sagesse du ciel. C'est cette admirable sagesse que l'auteur décrit dans le second dialogue, essayant de la rendre sensible et agréable sous mille formes poétiques, comme l'original de toute beauté. L'effet de cette sagesse véritable est d'inspirer l'amour de la perfection, le *sapere internum*, par lequel l'homme intérieur est puissamment attiré vers la Divinité, son principe, son milieu et sa fin. Cet amour se manifeste en particulier de deux manières, par la *science* et par la *charité*, deux degrés d'initiation et d'épuration, où notre âme se libère de ses mauvais penchants et se fortifie dans son instinctive sympathie pour la source de tout bien, pour l'Etre infini.... Voilà ce que Pétrarque entendait par la *vraie sagesse;* voilà pourquoi Boccace, son ami, l'appelait un homme céleste, *cœlestis homo*.

En réunissant les idées qui servent de fondement à ces ouvrages, on voit que la morale de Pétrarque ne contenait rien de neuf. Elle était une nouvelle application des anciennes doctrines, de celle de Platon et des Pères; mais, dans le siècle où elle parut, elle devait sembler une puissante, une séduisante nouveauté. La forme sous laquelle elle se produisit, la forme du dialogue et de l'ironie socratique; la méthode qu'elle employa, un mélange libre et varié de l'analyse et de la synthèse, de l'induction et de la divination, de la psychologie et de la preuve *à priori*, tout ceci fait également de Pétrarque un disciple de l'Académie et des plus profonds docteurs de l'Eglise. Il est surtout l'un et l'autre par cette tendance éminemment morale qui le distingue entre tous les esprits célèbres de son temps, et que ne lui ont pas empruntée la plupart de ses imitateurs modernes.

Voyez, sur Pétrarque, l'abbé de Sade, *Mémoires pour la vie de Fr. Pétrarque*, 3 vol. in-4°, 1764. — Heeren, *Histoire de la renaissance des lettres*, t. I et II, *passim* (all.). — Sur sa philosophie morale, une dissertation succincte de M. Maggiolo, in-8°, Strasbourg, 1843. — Sur son école, M. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 1847, t. II, p. 34 et suiv., p. 117-128. C. Bs.

PHALÉAS de Chalcédoine, inventeur d'une constitution analogue en quelques parties à celle de la *République* et des *Lois* de Platon, ne nous est connu que par le seul témoignage d'Aristote; mais ce témoignage est d'une étendue suffisante pour nous permettre d'apprécier les

idées de Phaléas, et la réfutation qu'en offre Aristote est si concluante et si précise, que nous ne saurions mieux faire que de donner ici une simple traduction de cet important passage : « Il y a, dit le philosophe (*Politique*, liv. II, c. 4, éd. Schneider ; c. 7, éd. Bekker), après avoir analysé les deux utopies de Platon, il y a quelques autres constitutions tracées, soit par des particuliers, soit par des philosophes et des hommes d'Etat, toutes plus voisines de ce qu'on a vu ou de ce que nous voyons encore que ne sont celles de la *République* et des *Lois*. Aucun autre, en effet, que Platon n'a introduit la communauté des enfants et des femmes, ni les repas communs entre les femmes ; en général on commence par les réformes les plus nécessaires. Ainsi, quelques-uns pensent que le plus important est de bien régler ce qui concerne la propriété, comme étant la cause principale des dissensions ; et voilà pourquoi Phaléas de Chalcédoine a commencé par ce point : il dit que les propriétés doivent être égales entre les citoyens ; la chose est facile, selon lui, à établir au moment de la fondation d'un Etat, mais plus laborieuse quand une fois il est fondé ; néanmoins, l'égalité s'établira bien vite, en décrétant que les riches donneront des dots et n'en recevront pas, et que les pauvres en recevront et n'en donneront pas. Mais, en posant ce principe, il ne faut pas méconnaître (ce que l'on méconnaît aujourd'hui) qu'en fixant le taux des fortunes, on devrait fixer aussi le nombre des enfants ; car si la famille s'accroît hors de proportion avec la fortune, la loi sera ruinée d'elle-même ; et, outre cet inconvénient, il est mauvais que beaucoup de riches deviennent pauvres : de tels hommes sont trop disposés aux révolutions. Il peut arriver que les fortunes soient égales, mais ou excessives et trop favorables au luxe, ou trop chétives et par là voisines de la misère. Ce n'est donc pas assez au législateur de les ramener à l'égalité ; il faut que, dans l'égalité, il cherche la juste mesure. Ce n'est rien encore d'avoir assigné à tous une portion modeste : les passions sont ce qu'il faut égaliser plutôt que les fortunes, et cela ne se peut sans une bonne éducation réglée par la loi. Phaléas répondra peut-être que c'est précisément ce qu'il dit lui-même : il pense, en effet, que tous les citoyens doivent avoir même fortune et même éducation. Mais il faut encore dire ce que sera cette éducation : ce n'est rien faire que de la rendre simplement uniforme. L'éducation peut être uniforme pour tous, et telle cependant qu'elle rende les hommes ambitieux d'argent ou d'honneurs, ou de tous les deux à la fois. D'ailleurs, les séditions ne viennent pas seulement de l'inégalité des fortunes, mais de celle des honneurs, et, en sens inverse, de chacune de ces deux causes. La foule se révolte contre l'inégalité des richesses, les honnêtes gens contre l'égalité des honneurs ; et les délits ne se commettent pas seulement pour obtenir le nécessaire, à quoi remédierait, selon Phaléas, l'égalité des biens. On ne vole pas [seulement] pour se préserver du froid et de la faim, mais pour jouir et satisfaire une passion ; et c'est à quoi on ne saurait trouver de remède que dans la philosophie. Les plus grands excès se commettent pour atteindre à de suprêmes jouissances, non pour subvenir à de simples besoins. Par exemple, ce n'est pas pour éviter le froid qu'on s'empare de la tyrannie : la constitution de Phaléas n'est donc bonne

que contre les petites injustices. Maintenant il s'occupe fort de bien régler la vie intérieure de la cité ; mais il faut songer aussi aux rapports avec les voisins et avec tous les étrangers. En conséquence, la cité a besoin d'une organisation qui la rende propre à la guerre, de quoi Phaléas n'a pas dit un mot. De même pour les fortunes : il faut non-seulement qu'elles soient appropriées aux besoins de la vie civile, mais capables d'échapper aux périls du dehors ; aussi ne doivent-elles pas être si grandes que des voisins plus forts les convoitent, et que ceux qui les possèdent ne puissent les défendre. Il ne faut pas, non plus, qu'elles soient si faibles qu'elles ne suffisent point à une guerre avec des égaux. Phaléas n'a rien déterminé de tout cela. C'est une chose utile assurément que l'égalité de fortune entre les citoyens pour éviter les séditions ; mais ce n'est pas, à vrai dire, une grande chose. Les honnêtes gens, en effet, peuvent s'indigner de n'être pas mieux partagés que les autres, et de là semblent venir bien des attentats et des troubles. D'un autre côté, le vice est insatiable ; la passion, de sa nature, est sans bornes, et la plupart des hommes ne vivent que pour assouvir leur passion. En toutes ces choses donc, le vrai commencement est moins d'égaliser les fortunes que de préserver contre l'ambition les natures honnêtes, et d'ôter aux méchants le pouvoir de nuire, c'est-à-dire de faire qu'ils soient les plus faibles, sans, pour cela, être opprimés. Phaléas n'a pas, non plus, défini convenablement son égalité des fortunes : il ne l'établit que pour les terres ; mais il y a encore les esclaves, le bétail, l'argent, et le reste de ce que nous appelons la richesse mobilière. Tous ces biens, il fallait aussi en prescrire la répartition égale, ou en fixer sagement la nature, ou renoncer tout à fait à l'égalité. En outre, il donne, ce me semble, à sa ville de bien petites dimensions, puisque tous les artisans y seront des esclaves et ne s'ajouteront pas au nombre des citoyens. On peut juger, par ce qui précède, de la constitution de Phaléas, de ses avantages et de ses inconvénients. » Ses avantages, Aristote, on l'a vu, les réduit à bien peu de chose ; ses inconvénients, Aristote, dans la brièveté même de son analyse, les fait ressortir avec une vigueur de critique qui n'a rien perdu aujourd'hui de sa justesse et de son à-propos. Dès son apparition dans le monde, la chimère de l'égalité absolue entre les hommes a rencontré un habile contradicteur. Deux mille ans de méditation et d'expériences nouvelles n'ont pas apporté contre elle un argument de plus. E. E.

PHÉDON d'Elis, un des disciples immédiats de Socrate, qui, par son dévouement à son maître, a mérité de donner son nom à un des plus beaux dialogues de Platon. Ayant été fait prisonnier dans sa jeunesse, il servait comme esclave un marchand d'Athènes, quand Socrate le vit un jour devant la maison de son maître. Touché de sa physionomie spirituelle et agréable, le philosophe le fit racheter par Criton ou par Alcibiade, et l'admit au nombre de ses disciples. Après la mort de Socrate, Phédon essaya de fonder dans sa patrie une école dont le rôle n'est pas bien connu, et qui se confondit, sous la direction de Ménédème, avec celle d'Erétrie. (*Voyez* Elis et Erétrie.) Il avait écrit plusieurs dialogues très-estimés par les anciens, mais dont il n'est rien

arrivé jusqu'à nous (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. II, c. 18; Diogène Laërce, liv. II, § 105). X.

PHÈDRE, philosophe épicurien, qui florissait à Athènes au temps de Cicéron et de César. Il compta parmi ses auditeurs, sans pouvoir le convertir à ses doctrines, Cicéron, qui, dans plusieurs de ses ouvrages (*de Finibus*, lib. I, c. 5; lib. V, c. 1; *de Natura deorum*, lib. I, c. 33; *ad Famil.*, lib. XIII, epist. 1), fait le plus grand éloge de son caractère et professe la plus grande amitié pour sa personne. Il avait écrit un ouvrage *sur la Nature des dieux* (Περὶ φύσεως θεῶν), dont on suppose que le philosophe romain a tiré un grand parti et a même reproduit plusieurs passages dans son traité *de Natura deorum*. Le fragment qu'on a trouvé à Herculanum, et que M. Christian Peterson a publié sous son nom, pourrait bien être authentique. Il est intitulé *Phædri epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum instauratum et illustratum*, in-8°, Hambourg, 1833. Dans ce fragment, plus historique que dogmatique, l'auteur se contente de rapporter quelques-unes des interprétations physiques que l'école stoïcienne appliquait à la mythologie grecque. On peut aussi consulter sur Phèdre, et, en général, sur l'épicurisme chez les Romains, une thèse de M. A. Olleris : *De Phædro epicureo, sive de Romanis Epicuri sectatoribus circa Cæsaris tempora*, in-8°, Paris, 1841. X.

PHÉNICIENS (Sagesse des). La petite nation que nous appelons *Phéniciens*, d'après les Grecs, mais qui se nommait elle-même *Chananéens*, et dont le siége principal ne fut qu'une côte de Syrie de quarante à cinquante lieues de long sur deux à cinq de large, joue dans l'histoire des doctrines un rôle secondaire. Mais ce rôle est spécial : c'est celui d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. En effet, elle fait un commerce de lettres et d'idées qui s'allie naturellement dans ses destinées au commerce des riches étoffes et des métaux précieux. L'hellénisme un peu exclusif qui régnait dans le domaine de notre érudition au commencement de ce siècle menaçait la gloire des Phéniciens, même sous ce rapport; il contestait notamment, sinon l'existence réelle de Cadmus, du moins son influence admise jusque-là sur la Béotie et par elle sur la Grèce. Ottfried Müller et Niebuhr la mettaient au moins en question, et c'est à peine s'ils accordaient une influence de ce genre exercée par la Phénicie sur une contrée voisine, les colonies ioniennes. Des recherches savantes, celles de Hüllmann et de Plass d'abord, ensuite celles de Bœckh et de Gesenius, sont venues confirmer l'ancien et vrai rôle des Phéniciens. M. Bœckh, dans ses belles recherches sur les mesures, poids et monnaies de la Grèce, comparées avec ceux de l'Orient, a mis surtout hors de doute l'intervention des Phéniciens dans l'établissement de ces rapports. Les travaux de M. Movers, sur l'antiquité phénicienne, travaux fort inachevés encore, mais déjà étendus, ont pour but, et en partie déjà pour résultat, de montrer les Phéniciens médiateurs de la civilisation et des arts auprès d'un nombre considérable de populations d'Occident. Tout le monde connaît un peu leurs relations avec leurs célèbres colonies; ce qui est moins su, c'est l'origine et le caractère de cet ensemble d'idées morales et religieuses,

de vues philosophiques et de doctrines sociales que nous désignons sous les mots de *sagesse des Phéniciens,* et dont ils ont été soit les créateurs, soit les intermédiaires.

Dans son origine, cette sagesse se rattache sans nul doute, à l'Asie centrale ou à l'Egypte. Mais la tradition des Phéniciens la fait absolument autochthone, locale et, par conséquent, antérieure à leurs migrations les plus anciennes, même à celle où, sous le nom de *Hyksos,* ils ont dominé en Egypte, de l'an 2300 à l'an 1700 avant notre ère. Dans tous les cas, il est évident que cette longue résidence dans un pays qui jouissait d'une civilisation plus ancienne que la leur, n'a pas été sans influence sur celle-ci, et il est certain que, revenus dans leur patrie plus instruits et plus nombreux, ils s'en sont répandus avec une grande supériorité de lumières sur toutes les côtes de la Méditerranée, jusque vers les Colonnes d'Hercule et vers l'entrée du Pont-Euxin. En effet, les traditions et les monuments, et en particulier les plus irrécusables de tous, les langues, nous présentent les Pélasges, les Cariens, les Lélèges et les Curètes, comme autant de branches de cette même race sémitique dont les Phéniciens sont la plus illustre. La filiation et les disséminations de cette race, mal saisies des Grecs, sont toutefois indiquées par quelques auteurs classiques, notamment par Diodore de Sicile, Pausanias et Tacite. Les Phéniciens eux-mêmes avaient perdu si complétement la trace de leur origine et de leur berceau primitif, placé entre les bords de l'Euphrate et ceux de la mer Rouge, qu'ils rattachaient à leur lanière de terre, en Syrie même, la naissance des dieux et celle du genre humain. C'est là que, suivant eux, leur dieu Bel (Kronos, selon les Grecs) a été leur premier monarque. Ils se gardaient donc de se dire une simple branche de la race sémitique. Chananéens exclusifs, ils ne traitaient de frères ni les Araméens ni les Arabes, et, soit qu'ils fussent descendus de Cham, comme le pensent les uns, et en particulier M. Etienne Quatremère, ou de Sem, comme le croient les autres, et en particulier M. Movers, le souvenir de cette affinité, ou le désir d'en faire montre, s'était effacé aussi complétement chez eux que chez leurs voisins les Hébreux, qui ne les traitent jamais de frères, et les mettent toujours de la famille des Egyptiens. Selon les Phéniciens, le père de la nation, Chanaan (petit-fils de Noé), son aîné Sidon, et ses autres fils, ont donné leurs noms à toutes les villes et à toutes les tribus de la nation.

Cette question d'origine n'a d'importance ici que pour la question de l'originalité des doctrines. Or, sous ce point de vue, les prétentions des Phéniciens sont aussi exagérées que celles des autres peuples de l'antiquité, qui tous se disent également les instituteurs du genre humain. Toutefois, la civilisation phénicienne remonte à une époque assez reculée. Elle est antérieure à l'invasion des Hyksos en Egypte. Qu'elle se soit enrichie dans cette longue expédition, cela est incontestable; mais ce qui l'est aussi, c'est qu'elle n'en est pas née. Elle est bien réelle dès le temps de la guerre de Troie. C'est l'époque de Mochus et de Sanchoniathon, deux de ses représentants les plus célèbres. En effet, le commerce du pays et ses sanctuaires sont connus à Homère, et, en général, la gloire de Sidon, et celle de Tyr, qui vint

l'éclipser, sont à cette époque des lieux communs dans le monde ancien. Cependant, à toutes les époques aussi, les Phéniciens, qui exercent une influence considérable sur le commerce, l'industrie et les arts, sur les idées religieuses et la culture littéraire de plusieurs nations étrangères, subissent à leur tour celle d'autres peuples et finissent même par subir les lois de la conquête. Leur sort est souvent uni à celui de l'Egypte. Ils en sont les alliés lorsqu'ils sont assujettis par le roi des Chaldéens, Nabuchodonosor. Des mains des Chaldéens ils passent successivement entre celles des Perses, des Grecs et des Romains. Mais à chacune de ces époques ils se distinguent par une haute civilisation, par une étonnante activité d'esprit, par une rare sagesse dans le choix de leurs institutions politiques, et par une intelligence profonde dans le maniement de leurs intérêts sociaux. Ils se font remarquer dans le gouvernement de leurs affaires comme dans l'administration de leurs colonies. Dans les belles-lettres et dans les beaux-arts, dans l'industrie même, ils manquent d'originalité. Leur génie est peu créateur. On peut leur accorder, en fait d'inventions, la teinture de la pourpre, la fabrication du verre, celle de certains tissus et de certains produits métalliques; mais quant aux poids, aux mesures et aux monnaies, dont on les a souvent dits les auteurs, ils ne furent que les entremetteurs entre la Babylonie et l'Occident, qui leur donna aussi l'astronomie, et assura par ce don l'incontestable supériorité de leur navigation. Quant à l'écriture alphabétique, c'est plutôt à la branche araméenne du tronc sémitique qu'il convient désormais de l'attribuer (Bœckh, *Meteorologische Untersuchungen*, p. 41). L'art pur, l'art plastique des Phéniciens, fut d'abord un emprunt fait par eux à l'Egypte et à l'Italie centrale; il resta longtemps grossier entre leurs mains, même en représentant leurs dieux.

Ce qui manqua toujours à leurs arts et à leurs sciences de la Phénicie en général, ce furent les lumières de la philosophie proprement dite, l'indépendance d'esprit qu'elles donnent, la possession des principes suprêmes qu'elle enseigne. Il est vrai que, sous les Romains, la Phénicie eut des écoles de philosophie et des philosophes distingués. Maxime, Paul, Porphyre et Marinus naquirent à Tyr; Diodore, Boéthus, Zénon le Jeune et Dionysius le Grammairien, à Sidon; Taurus et Mnaséas, à Béryte; Philon, à Byblos. Mais c'étaient là des philosophes grecs, élevés dans un ordre d'idées et d'institutions étrangères à l'ancienne Phénicie. Jamais elle n'a eu un enseignement philosophique indépendant de celui des sanctuaires, ni des écrits comparables à ceux que la Grèce et l'Italie ont seules possédés dans l'antiquité, c'est-à-dire prenant la raison pour unique source et pour criterium suprême de la vérité.

Toutefois, si cette démarcation, inconnue même en théorie à plusieurs autres nations de l'Orient, l'a été aussi aux Phéniciens, cela est loin de prouver qu'ils soient demeurés étrangers à ces notions de psychologie et de logique qui ne sont que l'intelligence humaine en jeu et ayant l'œil ouvert sur elle-même, ni à ces principes de morale et de politique ou à ces spéculations de physique générale, de cosmologie et de théologie, qui ne sont encore que la raison appliquée à ce qui sans cesse la provoque irrésistiblement, à quelque degré de civili-

sation que se trouve notre espèce. Seulement la Phénicie n'a consigné nulle part ses réflexions sur le premier de ces divers ordres d'idées, et ses vues sur les autres ne se trouvent que sous les enveloppes de sa religion et de sa mythologie.

Nous nous flattions d'avoir sur ces objets des indications puisées aux meilleures sources, c'est-à-dire dans les écrits sacerdotaux de la Phénicie; mais si cela est réellement, elles sont dans tous les cas fort altérées : ce sont les fragments de cosmogonie que Damascius a pris à Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, qui les avait pris lui-même dans les livres hiératiques des Sidoniens, et dans Mochus (*Damascii, philosophi platonici, De primis principiis. Ad fidem codd. mss. ed. Jos. Kopp.,* Francfort, 1826), et les fragments analogues qu'on trouve dans Eusèbe, qui les tira probablement de Porphyre (*Præp. evang.*, lib. I, c. 9; lib. X, c. 9.), lequel les avait empruntés à Philon de Byblos, traducteur ou abréviateur de Sanchoniathon (*Eusebii Præp. evang. libri* XV. *Ad codd. mss. recens. Thomas Gaisford,* in-8°, Oxford, 1843). Les premiers de ces fragments, ceux d'Eudème, semblent moins altérés que les seconds, ceux de Philon. Mais quel est le degré de pureté ou de fidélité des uns et des autres ? C'est là une question de critique d'une solution difficile en l'état actuel de nos connaissances, et dans tous les cas, plus difficile encore est la solution d'une autre question, à savoir, de quelle époque et de quel degré d'originalité étaient les écrits religieux consultés par Eudème et par Philon, ou attribués soit aux prêtres de Sidon, soit à Mochus et à Sanchoniathon.

Les seuls points qui paraissent établis sur la dernière de ces questions, ce sont les suivants : d'abord, ces écrits, qu'on disait rédigés sous le règne de Bel, par Taaut ou Hermès, interprète de la Divinité, et personnification de la science sacerdotale, contenaient une révélation sacrée, et ils étaient accompagnés de commentaires postérieurement composés par les prêtres pour en expliquer les mythes et les allégories, mais attribués par eux à *Hermès second* et *Chusartis* (harmonie, personnification de la loi organique du monde) ; en second lieu, on disait ces révélations inscrites en caractères symboliques sur les colonnes des sanctuaires de Tyr par Héraclès, divinité qui répond au Bel de la Chaldée, au Chon de l'Egypte, et qu'on désigne sous le nom d'*Hercule philosophe* (Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος, ὁ λεγόμενος Τύριος. *Chronic. Pasch.*, t. I, p. 78) ; troisièmement, la commune tradition comprenait, sous le nom de *Sanchoniathon,* ou le recueil complet de ces pages sacrées, ou le collecteur de toutes et le plus illustre d'entre eux ; quatrièmement, leur contenu était essentiellement cosmogonique, l'astronomie et la physique générale étant la base et la clef de la théologie phénicienne, et toute la partie liturgique de ces écrits étant d'origine postérieure ; enfin, cette dernière partie seule était originale ou purement phénicienne, la première n'étant qu'une imitation, assez libre sans doute, mais très-manifeste encore, des théories et des traditions de l'Egypte et de la Chaldée.

Quant à la première des deux questions, celle du degré de pureté et de fidélité des fragments d'Eudème et de Philon, il y a d'abord une nuance sensible entre les uns et les autres, et cette nuance établit une

forte présomption en faveur des premiers. Philon, à la vérité, prétend avoir retrouvé, dans un ancien écrit de Sanchoniathon, la véritable théologie des Phéniciens, celle que les prêtres avaient tenue longtemps cachée, par la raison qu'ils l'avaient fortement altérée. Or, on peut lui passer son assertion ou son illusion sur le mérite de ses recherches laborieuses; mais deux erreurs systématiques faussent l'esquisse qu'il trace de la doctrine des Phéniciens. La première, c'est son *évhémérisme*, qui le porte à vouloir démontrer, d'après les mythes des Phéniciens et ceux des nations voisines, que les dieux de ces peuples ne sont que des hommes divinisés; la seconde, c'est son hypothèse, que les mythes des Phéniciens ont été la source de ceux des autres nations. Ces deux erreurs sont également profondes l'une et l'autre, et elles doivent éveiller la critique; toutefois, elles ne sauraient nous engager à rejeter le fond des renseignements qu'elles enveloppent.

Il nous reste sur la sagesse des Phéniciens d'autres indications nationales : des inscriptions, des monnaies de plusieurs villes et de quelques colonies, des monuments relatifs au culte. Mais ces sources sont faibles, et avec plus d'abondance coulent celles que nous offrent les codes sacrés des Juifs, les inscriptions de l'Egypte, les textes des écrivains grecs et latins; seulement, il faut se défier singulièrement du système des assimilations, si familier à ces derniers lorsqu'il s'agit de religion.

En consultant ces sources si diverses, et en tenant compte de ces circonstances et de ces altérations, on arrive, dans l'état actuel de nos connaissances, à un haut degré de probabilité pour les résultats suivants.

La théologie phénicienne est une des formes les plus tranchées de ce naturalisme panthéistique qu'on retrouve au fond de toutes les anciennes spéculations de l'Orient. L'idée de la Divinité n'y est pas assez distincte de celle de la nature. Agissant mystérieusement au sein de celle-ci, Dieu est tour à tour une puissance créatrice, qui anime et conserve, et une puissance destructrice, qui transforme ou anéantit, le tout sous deux formes principales : l'une, principe de fécondité, de vie et de lumière; l'autre, principe de réceptivité, de génération et d'enfantement, dualisme d'effets ou de manifestations qui est incontestable, mais qui n'exclut pas entre les deux termes dont il se compose une sorte d'unité androgyne, quoiqu'il distingue le premier des deux principes comme élément de vie intellectuelle, du second, considéré comme élément de vie physique. Cette différence se révèle même dans toute la série des dieux qui en émanent ou qui en tirent leur origine. En effet, l'idée fondamentale de ce système comporte autant de divinités qu'il peut y avoir de manifestations dans la causalité suprême. On peut toutefois ranger en deux classes tous les agents reconnus par la théologie phénicienne : les puissances cosmiques ou générales, et les puissances sidérales ou particulières, telles que le soleil et la lune. Si générales que soient les premières, ce ne sont pas cependant de simples abstractions ou des personnifications allégoriques; ce sont des êtres ou des dieux; ils ont leur histoire, leur enfance, leur adolescence, leur âge mûr, leur vieillesse; ils sont fondateurs de villes ou de colonies, créateurs de cultes et d'institutions sociales, et reconnus de la nation entière ou

honorés spécialement dans certaines localités. Il y a aussi des divinités qui ne sont que des abstractions ou des personnifications d'êtres impersonnels, tels que le Temps, l'Année, le Mois, l'Aurore, le Jour, la Nuit, l'Heure, la Jeunesse, la Vieillesse, la Pauvreté, le Destin. Mais de ces divinités elles-mêmes quelques-unes se confondaient avec les dieux personnels : par exemple, le Temps, qui était Bel ou Belitan, ou Kronos, ou Saturne. Dans tous les cas, leur caractère purement allégorique n'infirmait en rien la personnalité des puissances cosmiques, ou des dieux du premier ordre. Les puissances secondaires, ou sidérales, étaient elles-mêmes parfaitement distinctes des astres qui formaient le siége principal de leur gouvernement. Ce gouvernement était si bien subordonné d'ailleurs à celui des puissances cosmiques, que sur les monuments les planètes figurent comme de simples attributs des dieux suprêmes, quoique les cérémonies de leur culte et la richesse des traditions ou des mythes qu'y rattachaient à l'envi l'astronomie, la médecine, l'agriculture et l'astrologie, leur eussent assuré près du peuple, à certaines époques, une véritable prépondérance.

Le détail des noms, des attributs et du rôle des nombreuses divinités de la théologie phénicienne appartient à l'histoire des religions, qui n'a pas manqué de s'en occuper; mais la philosophie doit jeter un coup d'œil sur les principes qui président aux spéculations théogoniques et cosmogoniques auxquelles les Phéniciens se livraient avec une grande prédilection, avec toute la curiosité et toute la hardiesse de leur génie oriental.

Dans les spéculations assises sur le naturalisme, la naissance du monde est étroitement liée à celle des dieux ou des puissances cosmiques qui se déploient dans son sein; l'origine, les transformations et la fin du premier, est en partie l'origine, la destinée et la fin de ces dieux eux-mêmes. Il est, en effet, des divinités qui s'effacent quand leur rôle est accompli, pour faire place à d'autres, dont l'apparition est motivée par des faits nouveaux, tout en se rattachant à des éléments anciens ou même éternels. La théologie phénicienne a non-seulement des principes, des puissances ou des dieux antérieurs à la naissance du monde, mais même ceux qu'elle y fait contemporains ou postérieurs, elle les conçoit comme une sorte de dédoublement des autres. Les cosmogonies de l'Orient partent généralement d'un principe *éternel*, de l'idée d'une *existence divine sans commencement;* elles s'occupent souvent des rapports primordiaux de la double puissance sous laquelle elles la conçoivent, mâle et femelle, autant que de l'origine et de la formation du monde. Dans la spéculation phénicienne, le principe mâle, Baal, se borne à l'acte le plus pur, la conception du monde tel qu'il le veut. Il n'en est l'ordonnateur, ou le démiurge, qu'en théorie; le démiurge, qui réalise sa conception, qui la met en action, c'est un second Baal, c'est Hercule, c'est Chusor Phtha. Le principe féminin de la puissance suprême se déploie de même sous deux formes, ou deux dénominations distinctes, d'abord comme *Baau* (la Nuit, le Bohou des Hébreux, le Buto des Egyptiens, le Baot et le Bythos des gnostiques), ou mère des choses célestes et des dieux, et ensuite comme *Mot,* ou mère des choses terrestres, dont *Astarté, Aphaké, Paphos* et *Dercéto* sont des manifestations ultérieures.

Sur ces principes fondamentaux, l'esprit phénicien paraît avoir établi, dans le cours du temps, plusieurs cosmogonies successives plutôt que contemporaines, et, par conséquent, assez diverses. Au moins est-il vrai de dire que les écrivains grecs qui les ont conservées aident singulièrement à les diversifier.

La plus ancienne, conservée par Eudème, et qui paraît avoir été celle du sacerdoce de Sidon et de ses livres sacrés, met à la tête de tout une triade mixte, ayant pour objet d'expliquer le plus grand problème de la cosmogonie, c'est-à-dire l'action d'un principe intellectuel sur un principe matériel, ou la coopération des deux : ce sont le Temps (Bel ou χρόνος), le Désir (πόθος), et le principe qui est en germe la lumière et l'air, le feu et l'humidité, le brouillard (ὀμίχλη). Le premier, le Temps, plane au-dessus des autres dans une sphère plus haute; de l'union des deux autres naissent l'air immobile et l'air-souffle (ἀήρ et αὖρα), et leur union engendre l'œuf du monde, emprunté à la cosmogonie assyrienne; de cet œuf entr'ouvert, fendu en deux sphères, naissent les choses célestes et terrestres (Damascius, *ubi supra*, p. 385).

La seconde de ces trois cosmogonies, celle de Mochus, également conservée par Eudème, est une sorte de révision de la précédente. Elle en retranche la triade, élève l'air et l'éther au rang de premiers principes, en fait naître *Oulomos*, c'est-à-dire *Olam*, que Damascius prend ou pour le *suprême intelligible*, la plus haute intelligence divine, ce qui en ferait jaillir un principe intelligent d'un principe physique; ou bien pour le plan, le paradigme du monde, ce qui fait des deux premiers principes des intelligences en germe. En effet, si Olam est le monde conçu dans un temps antérieur, le monde à venir, αἰών, et si cette conception est fille de l'air et de l'éther, les deux principes sont, comme Ζεῦς et Ἥρα, chez les Grecs, à la fois des puissances cosmiques et des intelligences divines. D'Olam naît l'agent qui ouvre l'œuf du monde, ce qui donne naissance au ciel et à la terre, cette grande division de l'univers, dans l'opinion de l'antiquité. Quand Mochus ajoute qu'avant *Olam* on place les *Vents*, qui mettent en jeu les deux principes primitifs, mais que pour lui il suit un autre ordre, c'est encore une correction qu'il apporte à l'ancienne cosmogonie.

La troisième, celle de Sanchoniathon, nous le verrons ailleurs (*Voyez* ce mot), n'est plus une révision, c'est une compilation dont les idées appartiennent trop peu à l'ancienne Phénicie pour n'en être pas séparées nettement. La confusion qui a régné jusqu'à présent à ce sujet a jété le plus grand trouble dans l'histoire de la civilisation phénicienne, et n'a pas permis de distinguer l'influence qu'elle a exercée et celle qu'elle a subie de la part des contrées voisines.

L'influence de l'Assyrie et de la Chaldée sur la spéculation phénicienne est attestée par la ressemblance des opinions et celle des terminologies, de manière à ne pas laisser la possibilité du doute, mais rien ne porte à admettre la réciprocité. Il n'en est pas de même de l'Egypte, pays que les Phéniciens ont dominé pendant une série de siècles, et avec lequel ils n'ont cessé d'entretenir des rapports plus ou moins intimes, de telle sorte que, s'ils en ont reçu une partie de leurs idées,

ils ont pu lui en donner à leur tour (*Voir* Rœth, *Histoire de notre philosophie occidentale*, in-8°, Manheim, 1846 (all.), ouvrage qui porte aussi ce titre plus exact : *Les Doctrines religieuses des Egyptiens et de Zoroastre, considérées comme les sources de nos idées spéculatives*). Si la Phénicie a beaucoup emprunté à l'Egypte et à l'Orient en général, elle a beaucoup communiqué à la Grèce et à l'Occident. De toute la race sémitique, la branche des Phéniciens et des Pélasges a été l'intermédiaire la plus active entre l'Europe et l'Asie; cela est écrit dans la langue, les traditions, les mythes, et même les noms des plus anciennes divinités de la Grèce. Les premiers matériaux de la spéculation hellénique remontent à l'Egypte et à l'Assyrie par la Phénicie; et, s'il faut attacher peu de prix à cette circonstance, que le premier philosophe de la Grèce, Thalès, fut d'origine phénicienne, on peut au moins la regarder comme une de ces singularités auxquelles les faits de l'histoire donnent une sorte d'importance. C'est un bien grand rôle pour une petite nation, que d'avoir, tout en s'enrichissant par le commerce et l'industrie, jeté des colonies sur toutes les côtes de la Méditerranée, versé sur l'Europe les idées de l'Asie, et enfanté ou nourri la civilisation de la Grèce, qui est devenue la philosophie du monde. Ce rôle, la Phénicie l'a joué incontestablement d'une manière éclatante. — *Voyez* Movers, *les Phéniciens*, t. I, Bonn, 1841 (all.); *la Religion et les divinités*, t. II; *l'Antiquité phénicienne*. Le tome II, dont la première partie vient de paraître sous le titre d'*Histoire et constitution politique*, Berlin, 1849, a une seconde partie consacrée aux colonies, et une troisième consacrée au commerce, à la navigation, à l'art, à l'industrie, aux mœurs et à la littérature. — M. Movers a publié, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, l'excellent article *Phéniciens*. — On trouve au *Journal des savants*, année 1846, un article de M. Etienne Quatremère sur le premier volume de M. Movers. — *Voir* aussi la liste des écrivains sur les antiquités de la Phénicie, dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1267.

J. M.

PHÉRÉCYDE, fils de Babys, naquit à Syros, l'une des Cyclades, vers la 45e olympiade, environ six cents ans avant notre ère ; c'était le temps où Thalès, parvenu à la maturité de l'âge, attirait sur lui les yeux de la Grèce entière, le temps où le port de Syros, visité dès le siècle d'Homère par les navigateurs phéniciens, se remplissait de leurs marchandises et de leurs vaisseaux. Ces deux circonstances décidèrent de la direction d'esprit du jeune Phérécyde. La tradition des écoles conservée par Josèphe, Suidas, Eusèbe, Hesychius, nous le montre s'initiant aux dogmes religieux de la Phénicie au moyen de livres secrets qu'il était parvenu à se procurer, et s'essayant à suivre les traces de Thalès, dont l'immense gloire excitait son émulation. Diogène Laërce ajoute qu'il reçut aussi les leçons de Pittacus. Mais comment croire à son témoignage lorsque tous les auteurs affirment que Phérécyde n'eut d'autre maître que lui-même et les livres des Phéniciens ? On sait, du reste, que nul des sept sages ne s'occupait de l'enseignement de la jeunesse, et l'on voit que, lors de la naissance de Phérécyde, Pittacus, tout occupé du soin de gouverner son pays, était déjà âgé de 56 ans. A plus forte raison ne peut-on pas s'arrêter à

cette assertion de Tzetzès, que Phérécyde fut le maître de Thalès, lorsque, tout au contraire, on voit que le philosophe de Milet, né quarante ans avant celui de Syros, fut de plus, dans l'ordre de la science, son précurseur et son modèle. Le vrai disciple de Phérécyde, né comme lui dans une des îles de la mer Egée, porte un nom bien autrement illustre que celui de Thalès et de tous les philosophes de l'Ionie : c'est Pythagore. Ce fait n'est pas seulement attesté par une multitude d'historiens; la peinture elle-même a pris soin d'en conserver le souvenir. Un tableau de Pighius représente Pythagore adolescent, qui, conduit par Mercure et par les Muses, se présente à Phérécyde pour en recevoir les premiers rudiments des sciences.

Le maître choisi par Pythagore ne pouvait être un homme ordinaire. Au rapport des anciens, la sagesse de Phérécyde allait jusqu'à lui permettre de prévoir l'avenir; on en cite plusieurs preuves. Un navire poussé par un vent favorable voguait à pleines voiles prêt à entrer au port. Phérécyde dit : « Il n'y entrera pas. » Quelques instants après, le ciel change, le navire s'abîme au milieu des flots. Une autre fois, après avoir bu de l'eau d'un puits, il prédit qu'avant trois jours il y aurait un tremblement de terre. Avant trois jours, la prédiction était accomplie.

Malgré tant de droits à passer pour un envoyé du ciel, Phérécyde, plus philosophe en cela que Pythagore, ne paraît s'être donné que pour un simple interprète de la science. Du moins son livre *sur la Nature des dieux*, que nous avons perdu, était un traité scientifique, et, qui plus est, un traité en prose. Seulement la pensée philosophique s'y dérobait sous le voile d'une allégorie perpétuelle, comme dans ces livres de l'Orient dont l'auteur s'était pénétré. Le traité de la nature des dieux était resté obscur pour les Grecs eux-mêmes, et Clément d'Alexandrie place Phérécyde à côté d'Héraclite dans la liste des écrivains énigmatiques.

Pour comprendre les rares fragments qui nous restent, il serait utile de savoir quels sont ces livres secrets des Phéniciens dont le système de Phérécyde doit reproduire l'esprit. M. de Beausobre croit qu'il s'agit de la prophétie de Cham, fils de Noé. Conjecture assez malheureuse, puisque, selon toute vraisemblance, cette œuvre prétendue contemporaine du déluge est d'un de ces mille faussaires qui déshonorent les premiers siècles de l'ère chrétienne. Huet semble hésiter entre les livres de Moïse et celui de Sanchoniaton. Heinius n'hésite pas et se prononce pour les livres de Moïse. Il est certain que la Phénicie et la Judée, pays limitrophes, sont souvent confondues par les auteurs profanes, et, d'un autre côté, on croit retrouver, sous les symboles de Phérécyde, quelques-unes des idées de la *Genèse*. Ces concordances sont-elles assez claires et assez nombreuses pour qu'on en puisse conclure que le vrai maître de Phérécyde ait été le législateur des Hébreux ? On en jugera par le court exposé qui va suivre.

A l'origine, disait Phérécyde, la terre n'avait pas le nom qu'elle porte aujourd'hui. Il n'existait que le chaos ou l'eau qui est la même chose, le temps et Jupiter. Jupiter a fait un présent à la terre, qui a ainsi mérité le nom que nous lui donnons. Sous ces symboles, que que trouvons-nous? Deux principes coéternels : une matière informe

à l'état liquide, une cause ordonnatrice et bienfaisante qui produit le monde et dont l'action s'accomplit dans le temps. Au rapport d'Aristote, Phérécyde ajoutait que rien d'excellent ne manque à la cause première, source et modèle de toutes les perfections. Assurément, il y a loin de ce dualisme déjà si élevé à la cosmogonie matérialiste des Phéniciens. L'idée que l'eau couvrait la terre à l'état de chaos est dans la Bible; mais où n'est-elle pas? Elle fait le fond du système de Thalès et de toutes les cosmogonies des anciens peuples. Mais où trouver dans Phérécyde la doctrine de l'unité de principe, le dogme si essentiellement biblique de la création?

Après la terre sont nées, par une certaine intervention de l'amour, des multitudes de divinités secondaires, entre autres Ophionée, le grand serpent. D'Ophionée sont sortis les ophionites qui forment son armée, et l'armée d'Ophionée est opposée à celle de Saturne, races ennemies et de natures contraires. Un combat s'engage entre les deux armées qui se disputent les régions supérieures. Les vaincus sont précipités dans l'Ogénus, les vainqueurs restent en possession du ciel. Ici, les analogies avec la Bible deviennent évidentes. Heinius insiste sur le nom d'Ophionée, et jusque sur la ressemblance des mots *ogénus* et *gehenna*. Malheureusement, dans les traditions religieuses de presque tous les peuples on trouve le combat des bons et des mauvais génies, et le serpent et l'enfer sous un nom ou sous un autre. Sans doute la ressemblance n'est pas partout aussi marquée, mais cela suffit-il pour forcer la conviction?

Une doctrine moins générale est celle de l'immortalité des âmes. De tous les philosophes qui ont écrit, Phérécyde, dit Cicéron, est le premier qui l'ait enseignée. A qui l'a-t-il enseignée? Sans doute à Pythagore. Mais lui-même, d'où l'a-t-il tirée? Il est vraisemblable, que, pour le maître de Pythagore, la doctrine de l'immortalité des âmes se confondait avec celle de la métempsychose dont l'esprit, on le sait, n'est pas celui des saintes Ecritures.

Voici un dernier rapprochement. Nous voyons que les Déliens accusèrent Phérécyde d'impiété, parce qu'il n'offrait point de sacrifices aux dieux et conseillait au peuple de n'en point offrir. Ici Heinius triomphe. Dans cet enseignement de Phérécyde il ne trouve rien moins que cette pensée si souvent reproduite dans les Ecritures, que ce qui convient à Dieu ce n'est ni la fumée des holocaustes ni le sang des victimes. Ingénieux commentaire et qui fait bien de l'honneur à un accusé. Mais ce commentaire est-il le seul possible, et quelle preuve a-t-on qu'il soit le vrai?

Il est encore parlé dans Phérécyde d'un chêne ailé et d'un grand voile orné de diverses couleurs. Quelque obscurs que soient ces symboles, les interprétations sont nombreuses, aussi nombreuses que les interprètes. Selon Sandius, dans son *Traité de l'âme,* le chêne ailé c'est l'esprit; le grand voile, le corps. Pour Fabricius, le chêne c'est Dieu; les ailes, le temps; le grand voile, la nature prolifique et susceptible de mille transformations. Selon Brucker, par sa durée séculaire le chêne figure la matière éternelle; les ailes, le mouvement qui s'y produit; le voile, le monde qui en résulte. Heinius rejette bien loin toutes ces combinaisons. Il est clair pour lui que le chêne est le globe

terrestre, les ailes l'atmosphère, le voile le grand cercle du monde embrassant la terre et les mers. On comprend qu'il ne nous vienne pas à l'esprit de choisir dans cette longue liste d'interprétations possibles, ni surtout d'y ajouter une interprétation nouvelle. En résumé, nous ne trouvons guère que des doutes à exposer sur Phérécyde et sur ses doctrines. De plus habiles feront luire sur ces questions la lumière qui nous semble leur manquer.

Rapportons un dernier fait, un fait des plus honorables pour la philosophie. Malgré la diversité des traditions relatives aux derniers moments de Phérécyde, il paraît certain qu'il mourut de cette affreuse maladie qu'on appelle maladie pédiculaire. Ses chairs tombaient en lambeaux, dévorées par une hideuse vermine. Ainsi, dit-on, l'avaient ordonné les divinités de Délos pour venger leur culte outragé. Abandonné des dieux, Phérécyde fut visité par Pythagore. C'est un fait rapporté par Diodore de Sicile, par Porphyre, par Jamblique, par Apulée, qu'à la nouvelle de ce malheur, le fondateur de l'école italique quitta la Grande-Grèce qu'il remplissait de sa gloire, afin d'apporter à son maître infortuné quelques consolations. Phérécyde, pour éviter les regards, avait interdit sa chambre. Pythagore entr'ouvrit la porte et demanda au vieillard comment il se trouvait. Phérécyde, le visage caché sous sa couverture, passa hors du lit son doigt rongé jusqu'à l'os et dit : « Tout mon corps est en cet état. » Pythagore l'ensevelit de ses propres mains et lui rendit les honneurs funèbres. Par son génie le disciple a éclipsé le maître ; par sa reconnaissance il le recommande à l'attention et au respect de la postérité.

Consultez, sur Phérécyde de Syros, l'ouvrage de Tiedemann intitulé *Premiers philosophes de la Grèce,* in-8°, Leipzig, 1780; celui de Sturz, *Pherecydis utriusque fragmenta*, in-8°, Gera, 1789, et surtout le Mémoire de Heinius que nous avons cité, *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Berlin* de l'an 1747. D. H.

PHILANTHROPIE (La), ou l'amour des hommes, est une vertu toute moderne. Elle a son point de départ dans la fraternité prêchée par le christianisme ; mais le christianisme, pour opérer la révolution profonde qu'il venait faire dans le monde, devait d'abord changer le cœur de l'homme. Il entreprit de faire prédominer l'instinct sympathique qui nous porte vers nos semblables, sur l'instinct égoïste, cet élément nécessaire sans doute à la conservation de l'espèce, mais qui nous arme les uns contre les autres par le stimulant des intérêts contraires. Tâche laborieuse et difficile à réaliser ! Ce devait être l'œuvre des siècles.

Qu'on se rappelle, en effet, le sentiment de surprise qui accueillit ces paroles mémorables du comique latin : « Je suis homme, et rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger. » C'était le temps où le cercle des affections humaines s'arrêtait à l'étroite enceinte de la patrie, et où le nom d'étranger était synonyme d'ennemi ; c'était le temps où la populace romaine, sourde aux vers élégants de Térence, élevait la voix dans le parterre pour demander un ours ou des gladiateurs, et où des centaines d'esclaves descendaient dans le cirque pour s'égorger, aux applaudissements du peuple entier : c'est alors

qu'un esclave affranchi laissa échapper ce cri de son âme. Noble pressentiment du génie qui devançait son siècle de bien loin, ce germe longtemps stérile, longtemps couvé par l'élite des philosophes antiques, ne put éclore qu'au souffle d'une religion nouvelle : mais il a fallu dix-huit siècles pour faire prévaloir, non pas même la pratique universelle et constante, mais d'abord la seule théorie de ce sentiment, destiné à changer les relations sociales, à rapprocher les hommes par les liens d'un amour mutuel, et à unir les peuples dans la fraternité du genre humain.

Cependant, dira-t-on, la philanthropie n'est pas une chose nouvelle ; ce n'est qu'un surnom donné à la charité, qui, dix-huit siècles avant la philanthropie, avait annoncé aux hommes qu'ils sont tous frères, et qu'ils doivent s'aimer comme les enfants d'un même Dieu. Oui sans doute, au fond, la charité et la philanthropie sont une même chose : l'une et l'autre reposent sur un même sentiment, sur l'instinct sociable déposé par Dieu au fond de nos cœurs. Mais il suffit d'un peu d'attention pour remarquer entre elles des caractères très-distincts. Ainsi la charité en est restée au sentiment, qui est la source d'où elle dérive ; tandis que la philanthropie s'est élevée à des principes fondés sur la raison et sur la science. L'une est fille de la religion, l'autre est fille de la philosophie. La première, fruit d'une inspiration touchante et d'une douce sympathie, est une vertu tout individuelle, qui nous sanctifie devant Dieu, en nous faisant aimer des hommes ; la seconde, fruit des lumières et du progrès des idées, devient une vertu sociale, qui travaille à se réaliser dans les institutions. Et pour prendre le fait le plus caractéristique, celui qui marque la différence la plus profonde entre la société antique et la société moderne, c'est à la philanthropie que la charité chrétienne a laissé la tâche de consommer l'abolition de l'esclavage. Malgré les effusions de tendresse que les Pères de l'Eglise répandent sur tous ceux qui souffrent, au milieu des consolations qu'ils prodiguent aux opprimés, jamais aucun d'eux n'a protesté contre la dure loi de la servitude. Ce sont les philosophes d'abord, puis les jurisconsultes romains, issus eux-mêmes du stoïcisme, qui ont fait entendre les premières réclamations en faveur de la nature humaine, qui peu à peu ont mis ses droits en lumière, et les ont fait, par de longs efforts, pénétrer dans la législation.

Ne soyons donc point exclusifs ; accueillons partout l'amour de l'humanité, sous quelque forme qu'il se produise. Par cela seul que la religion sanctifie un des penchants de notre nature, en sera-t-il moins légitime aux yeux de la seule raison ou de la philosophie ? Les émotions sympathiques et les vertus bienfaisantes ne sont-elles dignes d'estime que par leur côté religieux ? S'il est beau d'aimer les hommes en vue de Dieu, ne sera-t-il plus loisible d'aimer son prochain, indépendamment de tout retour vers le ciel ? S'il y a des associations charitables formées en dehors de la direction du sacerdoce, perdront-elles leur caractère bienfaisant, par cela seul qu'elles ne seront pas abritées sous le voile du sanctuaire ? La nature humaine est diverse, et obéit dans ses déterminations à des mobiles très-variables. Ne voyons-nous pas tous les jours tel homme, qui

n'a pas cédé à des motifs empruntés à la seule religion, se laisser entraîner par des raisons tirées soit de l'intérêt public, soit de tout autre ordre d'idées, et réciproquement ? Là où l'action des uns est impuissante, l'intervention des autres apparaît plus efficace. Qu'il soit permis à chacun d'être charitable à sa manière.

Il y a plus : la philanthropie qui, dans son principe, est une émotion toute spontanée, un penchant primitif de notre âme, est devenue, avec le temps, une sorte de science dont la pratique a besoin d'être éclairée. Il n'est pas toujours sans péril d'obéir à un sentiment aveugle, quelque louable qu'en soit l'impulsion première. Par un effet de l'organisation si compliquée de nos sociétés modernes, l'exercice de la bienfaisance, pour être vraiment efficace, doit s'entourer de lumières, et ne doit pas rester étranger aux problèmes les plus épineux de la science sociale. Le meilleur emploi à donner aux aumônes que distribue la charité privée, est une question d'économie politique, dont la solution n'est pas indifférente à celui qui veut que ces aumônes portent leurs fruits. Les remèdes à apporter aux plaies des grandes villes, telles que la mendicité, le vagabondage, la multiplication des enfants trouvés, la prostitution, les graves questions du système pénitentiaire, voilà quelques-uns des problèmes difficiles qu'agite la philanthropie. Ici, évidemment, le seul sentiment ne suffit plus, fût-il soutenu de toute la ferveur de la religion. Il faut encore le concours des lumières, il faut une étude sérieuse des moyens les plus propres à atteindre le but qu'on se propose, afin de ne pas employer en vain les forces de la société. Le sentiment religieux, pour ne pas s'égarer, a donc besoin de s'entourer des secours de la science.

Aujourd'hui plus que jamais, quand les révolutions, mettant à nu toutes les plaies sociales, ont si tristement révélé les souffrances des classes laborieuses, la philanthropie, ou l'art de diriger l'assistance publique, doit devenir de plus en plus une branche de l'administration et une fonction du gouvernement. Nous n'avons pas trop de toutes les ressources de la société pour résoudre les formidables problèmes qui se dressent devant nous, pour constater les besoins réels des travailleurs, et les distinguer nettement des exigences de certains utopistes, qui fomentent dans les basses classes les passions envieuses, et tendent à soulever une partie de la population contre l'autre. Il y a là un péril imminent pour l'ordre public. Que la religion et la philanthropie unissent donc leurs efforts et agissent de concert, en s'éclairant de toutes les lumières que peut fournir la science moderne. Toutes les douleurs que la religion console, toutes les misères qu'elle cherche à secourir, la philanthropie travaille aussi à les guérir ou à les atténuer. Comment ne seraient-elles pas d'accord, par exemple, quand elles poursuivent l'une et l'autre l'entière abolition de l'esclavage par toute la terre, ou quand elles veulent assurer à chacun le fruit légitime de son travail ? Si le but est commun, pourquoi les efforts ne le seraient-ils pas ? A Dieu ne plaise que la société nouvelle veuille rompre avec le christianisme, qui veilla sur son berceau ! Mais pourquoi la religion, à son tour, dédaignerait-elle de profiter des conquêtes de l'esprit nouveau ?

Non, la philanthropie n'est pas une chimère de la philosophie moderne. Non, ce n'est point un nom inventé pour débaptiser la charité, et pour dépouiller de son caractère religieux une vertu qui fait le fond du christianisme. Il est vrai que la philanthropie, comme toutes les meilleures choses, a eu ses détracteurs et ses charlatans; elle est devenue, pour quelques-uns, une branche d'industrie qu'ils ont su exploiter habilement. Faut-il déserter le bien à cause de l'abus qu'on en peut faire? Les menées de certains philanthropes ont pu être de nature à décréditer la philanthropie. Si la comédie a pu dire de l'un :

Il a poussé si loin l'ardeur philanthropique,
Qu'il nourrit tous ses gens de soupe économique;

tel autre philanthrope bien connu de nos jours remplissait, de son vivant, dix-huit places gratuites, auxquelles il en joignit deux autres qui lui rapportaient trente mille francs de rentes. Les hommes sensés ne peuvent voir sans indignation tel aventurier abuser des noms les plus respectables dans l'État, pour spéculer sur la bienfaisance publique, et tirer un lucre personnel d'une œuvre apparente de patronage charitable. Mais ces torts de quelques hommes ne sont pas ceux de la philanthropie. Parmi ses œuvres, à elle, contentons-nous de citer les caisses d'épargne, où la classe laborieuse place ses économies, et qui tendent à substituer des habitudes d'ordre au goût de la débauche; les salles d'asile, qui prennent l'enfant au début de la vie pour l'arracher au vagabondage, et cultiver en lui les instincts de la moralité. Eh bien! les salles d'asile et les caisses d'épargne ont été à leur tour adoptées par le chef du catholicisme. Un pape, Grégoire XVI, en a approuvé les statuts, le 20 juin 1836. Une instruction, publiée avec son autorisation, disait : « Qu'il ne faut pas voir dans cette institution le seul avantage matériel, mais les nombreux avantages qui en reviendront à la religion et aux bonnes mœurs. Le jour du Seigneur sera mieux sanctifié, parce qu'on y épargnera l'argent dépensé à jouer et à boire. Les pères et mères donneront de bons exemples à leurs enfants, et les élèveront avec plus d'attention. Le vagabondage leur sera défendu, et l'honnête artisan ne sera plus obligé de tendre la main dans les temps du besoin. Les délits diminueront, car la misère et la faim conduisent certainement au mal. Dieu, qui est la charité même, bénira donc cette institution; lui, qui est la source de tout bien, fera qu'il en naisse du bien nouveau. »

Que pourrions-nous ajouter à un tel fait, pour prouver l'accord de l'esprit philanthropique avec l'esprit chrétien? N'est-ce pas un assez beau triomphe pour la science mondaine, de voir la religion ne pas dédaigner ses secours, et s'emparer de ses résultats pour les vivifier par la charité, qui est l'âme du christianisme? A.... D.

PHILELPHE (François), l'un des plus célèbres humanistes du XVe siècle, naquit en 1389, à Tolentino, dans la Marche d'Ancône, et mourut à Florence le 31 juillet 1481. Disciple et gendre de Jean Chrysoloras, il séjourna, en enseignant les lettres grecques, à Venise, à Constantinople, à Bologne, à Florence, à Milan, à Rome, chassé en quelque

sorte de ville en ville, par la peste et la famine, par les troubles civils, par les guerres étrangères, enfin par de nombreuses querelles littéraires. Le pape Nicolas V le nomma secrétaire apostolique, et Alphonse, roi d'Aragon, le créa chevalier de la Toison-d'Or, en le couronnant du laurier poétique au milieu de son camp. Très-versé dans la langue grecque, il traduisit plusieurs ouvrages d'Hippocrate, de Plutarque, de Xénophon et d'autres classiques. On lui doit aussi une version de la *Rhétorique* d'Aristote.

Comme moraliste, il doit être cité ici, tant à cause de ses cinq livres *De morali disciplina*, que pour les dialogues intitulés *Convivia mediolanensia.*

Le traité *De morali disciplina*, dont le cinquième et dernier livre n'est pas achevé, parut à Venise en 1552. C'est un résumé précis, parfois sec, des lois morales établies par Aristote et par Cicéron. Distinction des vices et des vertus, des qualités privées et publiques; indication des moyens d'acquérir les vertus, d'éviter ou de dépouiller les vices; le tout sans une marche bien réglée, sans liaison systématique : tel est le sommaire et l'esprit de cet ouvrage.

Le *Banquet de Milan*, publié en 1477, se compose de deux dialogues où il s'agit plus de littérature en général que de philosophie. Il y est question pourtant d'un grand nombre de problèmes métaphysiques, de l'âme et de ses facultés, de l'idée, de l'univers créé par Dieu, de l'harmonie du monde et de celle de la musique, etc., etc. Une profonde connaissance de la philosophie ancienne, de Pythagore et de Platon, s'y révèle à chaque page. Le second livre renferme quelques beaux éloges de la philosophie, et se termine par cette proposition : *Qui n'est pas philosophe est à peine un homme.* Mais, par philosophie, l'on entendait alors les humanités et les sciences, aussi bien que l'étude particulière de Dieu et de la nature morale. C. Bs.

PHILODÈME, philosophe épicurien, né à Gadara, dans la Cœlé-Syrie, florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir parcouru la Grèce, il vint à Rome et se lia d'une étroite amitié avec Calpurnius Pison, que Cicéron fit dépouiller du gouvernement de la Macédoine, pour le scandale de sa conduite. Dans sa réponse aux invectives de Pison, Cicéron, sans le nommer, nous représente Philodème comme un homme d'un commerce aimable, qui joignait à beaucoup d'érudition une politesse exquise. Les mœurs de ce philosophe, si l'on en juge par ses relations et quelques-uns de ses écrits, ne devaient pas être moins faciles que son esprit. Il nous reste de lui des *Epigrammes*, que Brunck a réunies, au nombre de trente et une, dans le tome II des *Analecta veterum poetarum græcorum.* Rosini, d'après un manuscrit du Vatican, en a publié deux nouvelles qui ont été reproduites, avec des corrections et un commentaire, dans le tome 1er des *Mélanges de critique et de philologie.* Philodème avait aussi composé plusieurs autres ouvrages d'une nature plus philosophique : un *Abrégé chronologique des opinions des philosophes* (τῶν φιλοσόφων σύνταξις), cité par Diogène Laërce au commencement de la *Vie d'Epicure ;* une *Rhétorique* en deux livres; un *Traité des vices et des vertus qui leur sont contraires* (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρέτων), publié

avec un fragment de l'*Economique* d'Aristote, par Charles Gœttling, in-8°, Iena, 1830; enfin un *Traité sur la musique* (Περὶ μουσικῆς), dont plusieurs fragments, appartenant tous au onzième livre, ont été découverts parmi les papyrus d'Herculanum et publiés dans le tome 1[er] du recueil intitulé *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, in-f°, Naples, 1793. Ce dernier ouvrage, si l'on en juge par les fragments arrivés jusqu'à nous, paraît avoir eu pour but, non de donner une théorie de la musique, mais d'examiner l'influence de cet art sur les mœurs et les habitudes des différents peuples, et de réfuter les opinions avancées sur le même sujet par un autre philosophe de la même époque, qu'on croit être Diogène de Séleucie. Murr (Christophe-Théophile) en a donné une analyse fidèle dans sa dissertation *de Papyris seu voluminibus græcis herculanensibus*, in-8°, Strasbourg, 1804; et une traduction allemande publiée, avec commentaires, sous le titre suivant : *Extrait du quatrième livre de Philodème sur la musique, tiré des manuscrits trouvés à Herculanum, avec un spécimen de l'ancienne musique notée des Grecs*, in-4°, Berlin, 1806. On pourra aussi consulter sur le même traité la dissertation de Schütz : *In Philodemi* περὶ μουσικῆς *librum quartum*, in-f°, Iena, 1795. X.

PHILOLAÜS, né à Crotone ou à Tarente, a vécu au milieu et jusque vers la fin du v[e] siècle avant notre ère. Il eut pour maître Arésas, qui, peut-être, avait entendu Pythagore, et pour disciples les socratiques Simmias et Cébès, et Archytas l'ami de Platon. Il mourut à Héraclée, dans la Grande-Grèce, après avoir enseigné à Thèbes en Béotie.

Voilà tout ce que nous savons de la vie d'un homme qui, vingt siècles avant Copernic, a deviné le vrai système du monde, et qui, le premier, a su donner à son école un corps de doctrine et un grand monument. Avant Philolaüs, l'école pythagoricienne, à part ses traditions de vertu et la direction morale qu'elle tenait de son fondateur, n'avait qu'un certain nombre d'idées éparses que des initiés se transmettaient de bouche en bouche comme un mystère. Avec Philolaüs naît un système pythagoricien qui sort des écoles et se montre au grand jour. Pythagore et les anciens pythagoriciens n'avaient rien écrit. La science, tout informe qu'elle était, se cachait alors, loin des profanes, au fond des sanctuaires. Les prétendus ouvrages de Timée, d'Ocellus, de Brontinus, d'Euryphamus, sont des contrefaçons que la critique a depuis longtemps renvoyées à leurs auteurs véritables, les faussaires des temps postérieurs. Philolaüs, les anciens l'affirment, est le premier des pythagoriciens qui ait écrit. Il a écrit, non quelques vers moraux et sentencieux à la façon des gnomiques et de l'auteur des *Vers dorés*, mais un savant traité en prose, un véritable système du monde que l'antiquité admire, et dont elle nous a conservé de nombreux fragments. Bien plus, ce système, exposé dans ses écrits, il l'a répandu par sa parole. Chassé de son pays par les révolutions qui causèrent la ruine de son école, il alla porter le pythagorisme dans la capitale de la Béotie, à peu de distance d'Athènes, au centre de la Grèce civilisée. Par là, il a mis en communication deux époques et deux civilisations différentes. Tandis que par Arézas il touche à Py-

thagore, par Simmias et Cébès, par Archytas il a influé jusque sur les disciples de Socrate, et c'est une tradition conservée par Diogène Laërce, que le fondateur de l'Académie acheta cent mines le traité de Philolaüs. Est-il besoin d'ajouter que, dans ces derniers temps, l'astronomie moderne, remontant à ses plus anciennes origines, a reconnu Philolaüs pour père, et tenu à honneur de se décorer de son nom.

Nous allons essayer de donner un aperçu de la doctrine de cet éminent pythagoricien, à l'aide des fragments qui nous restent de ses ouvrages, et des passages où il est expressément nommé. Au début de son livre, Philolaüs s'efforçait de démontrer cette proposition générale, que tout ce qui existe résulte de l'action combinée de deux principes contraires. L'un est un principe de détermination qui fait que les choses ont un commencement et une fin : Philolaüs l'appelle le limitant. L'autre est un principe d'indétermination qui fait que les choses ont un milieu : il l'appelle l'indéfini. Rien n'existe pour nous, disait-il, que ce qui peut être connu. Or, que pouvons-nous connaître? seulement ce qui est déterminé, ce qui est de telle ou telle manière, ici ou là, en tel temps ou en tel lieu. Or, quel est l'objet limité qui n'implique à la fois ces trois choses : un commencement, un milieu et une fin ? Un commencement et une fin, c'est-à-dire ce qui fait qu'il est limité ; un milieu, c'est-à-dire un intervalle sans lequel toute limite serait elle-même impossible. Maintenant, quel est le principe de détermination ? c'est l'unité. Quel est le principe d'indétermination? c'est le nombre deux, la dualité. Changez les noms : la dualité c'est la nature irrationnelle et sans jugement, la source du mensonge et de l'envie ; l'unité c'est Dieu qui gouverne et régit tout, être déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable à lui-même et différent de tout ce qui existe. Ainsi, tout est plein de Dieu, mais aussi tout est plein de son contraire, et chaque chose participe à la fois de deux natures opposées. Maintenant, l'unité et la dualité étant le principe de tous les nombres, les nombres, à leur tour, sont le principe de toutes choses. Ici vient la théorie mathématique, que Philolaüs a sans doute perfectionnée, mais qui appartient à tous les pythagoriciens. Au lieu d'exposer cette théorie, que l'on trouvera nécessairement ailleurs (*Voyez* Pythagore, Pythagoriciens), nous aimons mieux la suivre dans les applications plus ou moins originales que Philolaüs en a faites.

Parcourez les différents degrés de l'existence, élevez-vous de genre en genre, du simple au composé, et vous reconnaîtrez partout la vertu des nombres. L'élément de toutes choses, c'est le point. L'essence du point, c'est l'unité. Deux points déterminent la ligne, trois points la surface, quatre points le solide. Donc, comme l'unité est l'essence du point, l'essence de la ligne est le nombre deux, l'essence de la surface le nombre trois, l'essence du solide le nombre quatre. Mais partout, hors du point, il y a des intervalles, car partout l'indéterminé se mêle à son contraire. Les milieux ou intervalles ont, dans la nature, la même importance que dans la musique. Le solide le plus simple, la pyramide triangulaire, résulte de quatre points séparés par trois intervalles. Passez aux êtres vivants. Il y a, pour cette sorte

d'êtres, quatre degrés d'existence, comme il y a quatre principes de vie. Ces quatre principes sont, dans l'ordre de leur dignité, l'encéphale, le cœur, l'ombilic, l'organe de la génération. De l'organe de la génération viennent la semence et la reproduction des êtres; de l'ombilic, les racines et la germination; du cœur, la vie animale et la sensation; de l'encéphale, l'intelligence. L'encéphale est le principe caractéristique de l'homme; le cœur, des animaux; l'ombilic, des plantes; l'organe de la génération, de tous les êtres vivants. Le solide ayant pour essence le nombre quatre, Philolaüs représente par le nombre cinq les deux derniers degrés de l'existence, la vie animale par le nombre six, la vie intellectuelle par le nombre sept. Il est un dernier genre de vie supérieur à la vie intellectuelle, c'est la vie de l'amour et de l'amitié, de la sagesse et de la pensée pure, qui a pour essence le nombre huit.

Prenez les choses d'une autre façon, pénétrez jusqu'à leurs éléments intimes; même correspondance avec les objets mathématiques. Le génie de Philolaüs avait découvert qu'il ne peut y avoir que cinq solides réguliers : la pyramide, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre. Il existe aussi cinq éléments : le feu, le plus noble de tous; l'air, l'eau, la terre, et un cinquième que Philolaüs n'a pas nommé. Le feu correspond à la pyramide, la terre au cube, l'air à l'octaèdre, l'eau à l'icosaèdre, le cinquième élément au dodécaèdre. Il est inutile de chercher sur quelles analogies reposait ce symbolisme mathématique dont Philolaüs a peut-être abusé, et que les pythagoriciens postérieurs ont quelquefois poussé jusqu'à l'extravagance.

Considérez maintenant l'ensemble des choses et la vaste harmonie du monde; le monde est un; il est un par l'unité, et c'est par les nombres que tout se conserve, que tout s'enchaîne et se perpétue ici-bas. Sur la question de l'unité du monde, Philolaüs semble s'être séparé de son école. Les pythagoriciens croyaient à une formation progressive du monde, à une série de métamorphoses. Le soleil, jadis, avait suivi une autre route; la Voie lactée avait été produite par la chute d'une étoile. Philolaüs enseigne, en termes énergiques, que l'unité du monde est éternelle comme l'unité absolue, dont elle dérive; que le monde a toujours été, qu'il existera toujours, parce qu'il n'y a ni dans le monde, ni hors du monde, une cause capable de le troubler pendant qu'il est régi par sa parente et alliée, l'unité pleine de puissance et d'élévation. Si l'unité absolue fait l'unité du monde, le nombre en fait l'harmonie. Les principes des choses n'étant ni de même nature, ni semblables, ces principes ne pouvaient être ordonnés entre eux si l'harmonie ne les pénétrait d'une certaine façon. Les choses semblables, en effet, peuvent se passer de l'harmonie; mais si les dissemblables, celles qui dépendent de lois différentes, ne sont en harmonie entre elles, comment en résultera-t-il un monde bien ordonné? Mais ce n'est pas seulement dans les choses qui émanent des génies et des dieux que se manifestent la nature et la vertu du nombre, elles éclatent jusque dans les ouvrages des hommes, jusque dans leurs discours, jusque dans les productions de l'art, et surtout dans la musique. Sans les nombres, il n'y a même pas de connaissance possible, car les nombres sont les essences des choses; il n'y a d'in-

telligible que les essences, et l'entendement mathématique est le criterium de la vérité. Maintenant, ce qui met l'âme en communication avec les choses, ce qui établit entre l'esprit et ses objets une sorte de parenté, c'est la décade. C'est par la vertu propre à la décade qu'il faut apprécier les effets et la nature des nombres. La décade est le type de toute perfection. Elle est grande, elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste, aussi bien que de la vie humaine. Il n'y a qu'une seule chose qui ne participe ni du nombre ni de la décade, c'est l'erreur. L'erreur est l'ennemie du nombre, tandis que la vérité en est l'alliée naturelle.

Maintenant, voici de quelle manière les choses sont ordonnées. L'univers est de forme sphérique. Le centre de l'univers, ce n'est pas la terre, comme le disait l'école ionienne, c'est le soleil. Ce n'est même pas le soleil considéré comme corps opaque, c'est le feu placé au centre du soleil lui-même, le feu, le plus noble des éléments, le foyer de l'univers, dit Philolaüs, la maison de Jupiter et la mère des dieux, l'autel, le lien et la mesure de la nature. Autour du soleil se meuvent en chœur les dix grands corps tant célébrés par l'école pythagoricienne. La terre a un double mouvement : l'un de rotation sur elle-même, c'est le mouvement diurne; l'autre, de translation autour du soleil, c'est le mouvement annuel. La terre tourne trois cent soixante-quatre fois et demie sur elle-même pendant qu'elle accomplit une de ses révolutions autour du soleil. Chacun des autres astres a sa vitesse et son mouvement propre.

Tel est le système astronomique de Philolaüs. Sans doute, comme Aristote l'a remarqué, ce système n'a pas sa base dans l'observation. Comme tout philosophe idéaliste, comme Descartes au XVIIe siècle, Philolaüs construit le monde *à priori*, et le construit le plus parfait possible. Or, il est un fait que l'observation lui livre : c'est que la terre est pleine de misères et d'imperfections. Dès lors, comment serait-elle le centre du monde ? c'est au soleil qu'il réserve cette place d'honneur. Le système de Philolaüs n'est qu'une hypothèse ; mais n'est-ce pas par une hypothèse que toute grande découverte commence ? Deux mille ans plus tard, lorsque Copernic, frappé de la complication du système astronomique qui régnait de son temps, se mit à compulser les anciens, et s'arrêta au système de Philolaüs comme au plus simple de tous, fit-il mieux que son modèle, et l'amour de la simplicité diffère-t-il beaucoup de l'amour de la perfection ? La preuve que Copernic ne fit qu'une hypothèse, c'est que, soixante et dix ans plus tard, Tycho-Brahé, qui passe sa vie dans les observatoires, croit encore au mouvement du soleil autour de la terre. Pour produire une démonstration solide du mouvement de la terre, il fallait l'invention du télescope, Galilée et le XVIIe siècle. Philolaüs n'a pas fait l'impossible, mais il lui a été donné d'émettre le premier dans le monde une vérité dont le soupçon seul est un acte de génie. Ce qui suit est une conséquence du même principe, que la terre est la plus imparfaite de toutes les planètes.

Le feu central donne au soleil sa chaleur et sa lumière. Il se communique même directement aux cinq planètes et à la lune, embrassant ainsi toute la surface extérieure du monde. Mais la terre ne commu-

nique point avec le feu central, elle ne reçoit que le reflet de sa lumière par l'intermédiaire du soleil et de la lune. La région terrestre est aussi la dernière des trois régions de l'univers. Partant du centre, on trouve d'abord la région des éléments purs, c'est-à-dire le feu central et le feu qui embrasse le monde extérieurement : là est la souveraine perfection. Au-dessous est la région des astres, celle du soleil, de la lune et des cinq planètes. C'est un système harmonieux d'êtres incorruptibles, un tout bien ordonné où le changement ne trouve aucune place; Philolaüs l'appelle *cosmos*, le monde proprement dit. Au-dessous est la région terrestre, celle de la génération et du changement; Philolaüs l'appelle *ouranos*, le ciel, sans doute parce que les nuages en sont la limite supérieure. D'autres pythagoriciens parlent d'une quatrième région, celle de l'*antipode*, que Philolaüs n'a pas nommée.

Tout croît sur la terre par l'influence du soleil, tout y dépérit par l'eau de la lune. La lune est habitée comme la terre; mais, dans ce monde supérieur tout est plus grand et plus beau que dans le nôtre, et on n'y connaît ni les maladies ni la mort. Ici-bas, croyant saisir la véritable essence des choses, nous n'en saisissons que l'ombre; tout au plus parvenons-nous à nous élever jusqu'à la vertu. Dans le monde supérieur, on connaît la sagesse, qui est à la vertu ce que la victoire est à la lutte, ce que la douce sérénité de l'âme est aux angoisses du sacrifice. La terre est un lieu d'exil, le corps est un tombeau; l'âme y est enfermée en punition des fautes qu'elle a commises dans une vie antérieure. Toutefois, l'âme doit aimer le corps, parce que sans les sens elle ne pourrait acquérir aucune connaissance. Malheur à elle si, avant le temps prescrit, elle sort violemment de sa prison. Le suicide est une révolte contre Dieu. Quelle est donc la nature de l'âme? L'âme est l'harmonie des différentes parties corporelles, un rapport numérique, un nombre, comme disent les pythagoriciens. Dans le *Phédon*, Simmias, disciple de Philolaüs, expose cette doctrine, que Platon accepte en la modifiant profondément. En vingt endroits Philolaüs la professe, et il ajoute que différentes sortes d'organes supposent nécessairement différentes sortes d'âmes. Mais quoi! cette doctrine n'est-elle pas celle d'Aristoxène, et Philolaüs a-t-il nié la spiritualité de l'âme et la vie à venir? En aucune manière. Si l'âme est une harmonie, cette harmonie ne va pas se perdre dans l'harmonie générale; si elle est l'harmonie des parties corporelles, elle n'en est pas moins antérieure et supérieure à ces parties. Il y a pour l'âme, disait Philolaüs, d'autres genres de vie que celui qui consiste à animer un corps d'homme ou d'animal. L'âme existe avant d'entrer dans un corps organisé; elle subsiste après s'en être séparée, avant d'en animer un autre. Ce dogme de la persistance des âmes, que Philolaüs avait défendu pendant sa vie, il semble avoir voulu le confirmer après sa mort. Au rapport de Jamblique, la voix de Philolaüs retentit au fond de son tombeau. Un berger, frappé de terreur, alla porter cette nouvelle à Euryte, qui lui demanda, sans s'étonner, quelle harmonie cette voix faisait entendre.

Les auteurs anciens qui citent des passages de Philolaüs sont Stobée et Jamblique. Bœckh a donné une édition des fragments de Philolaüs,

avec une exposition de sa doctrine, in-8°, Berlin, 1819 (all.). Nous avons, de plus, du même auteur, une dissertation intitulée *Disputatio de Platonico systemate et de vera indole astronomiæ Philolaicæ*, in-4°, Heidelberg, 1810. Consultez aussi le traité de Boulliau, intulé : *Astronomie philolaïque*, et l'*Histoire astronomique* de Bossut. D. H.

PHILON, philosophe juif et un des penseurs les plus éminents, un des écrivains les plus féconds du premier siècle de notre ère, naquit, selon toutes les probabilités, environ trente ans avant J.-C., à Alexandrie, d'une famille sacerdotale et très-considérée. Non content d'étudier l'Écriture sainte, comme il convenait à un homme de sa nation et de sa tribu, il s'appliqua dès sa jeunesse, avec non moins de succès que d'ardeur, aux lettres et à la philosophie grecques. Les systèmes de Platon et de Pythagore, déjà profondément altérés par le mélange des doctrines, captivèrent surtout son esprit contemplatif et mystique : aussi l'appelait-on dans les écoles *un Platon juif*, ou Philon le *Platonicien*. Tout le monde connaît ce dicton, qui nous montre à la fois son importance comme écrivain, et le caractère dominant de ses idées : « Ou Platon imite Philon, ou Philon imite Platon » (*Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat*). La vie de Philon paraît avoir été consacrée tout entière à ses ouvrages; car on n'en connaît que ce seul fait : vers l'an 40 de notre ère, lorsqu'il était déjà à peu près dans sa 70e année, les juifs d'Alexandrie l'envoyèrent à Rome, près de Caligula, pour lui demander la confirmation du droit de bourgeoisie, qu'ils avaient obtenu des Ptolémées et des Césars, et la restitution de quelques synagogues qui leur avaient été enlevées. Le fou furieux qui occupait alors le trône du monde, après avoir humilié de mille manières l'illustre vieillard, lui refusa tout ce qu'il demandait, et le renvoya, encore trop heureux d'avoir sauvé sa tête. Philon a écrit l'histoire de ce voyage; mais elle n'est pas arrivée jusqu'à nous; car celui de ses écrits qui a pour titre *de Virtutibus, sive de legatione ad Caium* (éd. Mangey, liv. XXII, p. 545), traite d'un tout autre sujet. Selon quelques écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels on remarque Eusèbe et saint Jérôme, Philon, âgé de près de cent ans, aurait été à Rome une seconde fois pour voir saint Pierre et recevoir de sa main le baptême. Photius ajoute qu'à peine converti, il abjura sa foi nouvelle par suite de quelques mécontentements. Mais ces allégations n'ont pas la moindre vraisemblance; car Philon n'a pas écrit un mot qui se rapporte, de près ou de loin, à l'établissement du christianisme. C'est bien plus haut, comme nous allons nous en assurer, et à des sources bien diverses, qu'il a puisé ses doctrines.

Ce qui attire d'abord l'attention dans les nombreux ouvrages du philosophe juif, c'est la méthode qui y est mise en usage, et qu'on appelle la méthode allégorique; ce procédé déjà pratiqué depuis longtemps par les esséniens, les thérapeutes, les kabbalistes, et que nous rencontrerons plus tard chez Origène et dans la gnose, a été évidemment inventé dans le but de concilier l'indépendance de la pensée avec le respect apparent de la tradition. Il consiste à ne voir dans les livres saints que des symboles, des allégories, des figures, et à en faire sortir, sous forme de commentaires, par voie d'interpréta-

tion, tout ce qu'on a imaginé d'y introduire. De là les titres que portent la plupart des écrits de Philon : *De la Création du monde d'après Moïse* (*De mundi creatione secundum Mosen liber*) ; — *Allégories des livres saints* (*Sacrarum legum allegoriarum libri tres*)) — *Des chérubins, de l'épée flamboyante, et de Caïn, le premier né de l'homme* (*de Cherubim et flammeo gladio, et de Kain, qui primus homine procreatus est*) ; — *Des Géants* (*de Gigantibus*) ; — *Sur ces paroles : « Noë s'étant réveillé, apprit »* (*De his verbis : Resipuit Noe*), etç.

On comprend sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'illogique dans cette façon de présenter ses idées. Aussi n'est-ce pas un système qu'il faut chercher dans les œuvres de Philon, mais des opinions isolées, le plus souvent disparates, et qu'un seul lien rattache entre elles, le désir de l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations. Cependant les éléments de ce chaos se divisent en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon, mais surtout celui de Platon, dont le langage et les idées occupent, pour ainsi dire, le premier plan chez l'auteur alexandrin ; les autres, par le panthéisme enthousiaste et le mysticisme exalté qu'ils respirent, accusent visiblement une origine orientale. Cette double direction de la pensée de Philon va se montrer à nous, de la manière la plus sensible, dans les trois problèmes autour desquels peuvent se grouper toutes ses idées, et qui sont l'objet véritable de toutes les recherches philosophiques : l'origine et la formation des choses en général, la nature de Dieu et la nature de l'homme.

1°. Quand Philon parle des premiers principes de la formation de l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourrait concilier : l'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est exposé dans *le Timée;* l'autre se résume dans l'unité de substance et l'idée de l'émanation. Nous lisons, en effet, dans plusieurs de ses écrits, principalement dans son traité *de la Création* (*De mundi opificio*, t. I, p. 4, éd. Mangey), que le législateur des Hébreux reconnaissait deux principes : un principe actif, c'est-à-dire l'intelligence suprême, le Verbe, source du bien, du beau, du vrai en soi ; et un principe passif, la matière inerte et inanimée, à laquelle l'intelligence a donné la forme. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous rappeler (*de Incorruptibilitate mundi*) cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne vient du néant et que rien n'y peut retourner ; que le monde renferme toujours les mêmes éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, qui passent alternativement d'une forme à une autre. Mais la forme de chacun de ces éléments et celle qu'ils nous offrent par leur ensemble dans la structure du monde, Dieu l'a prise en lui-même ; c'est-à-dire qu'avant d'appeler à l'existence cet univers sensible, il avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les idées éternelles. Pour que rien ne manque à cette théorie platonicienne, Philon y ajoute l'éternité du monde. C'est la bonté divine, dit-il (*De mundi opificio*, ubi supra), qui est la véritable cause de la formation du monde. Donc, Dieu ne

peut pas, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie générale soit remplacée par le chaos ; et quant à supposer qu'un monde meilleur serait un jour appelé à remplacer le nôtre, admettre une telle hypothèse, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté et de sagesse envers l'ordre actuel des choses. Ainsi le monde a commencé, mais il ne finira pas; Dieu en est l'architecte, mais non le créateur; enfin, de même que l'artiste est distinct de son œuvre, de même Dieu est distinct de l'univers.

Eh bien ! qu'on essaye maintenant d'accorder ces idées avec les propositions suivantes : Dieu ne se repose jamais; sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler, et celle de la neige de répandre le froid (*Leg. alleg.*, lib. I, t. II, p. 261, éd. Mangey). Bien loin de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé dans le temps ; car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a été produit avec les choses et n'est qu'une image périssable de l'éternité (*ubi supra*). Quant à l'action même que Dieu exerce sur les êtres, elle ne consiste plus, comme tout à l'heure, à donner une forme à la matière ; elle est absolue et s'étend bien au delà de l'idée que nous nous faisons de la création *ex nihilo*. En effet, selon Philon (*ubi supra ; de Cherubim*), Dieu est le principe de toute action dans chaque être en particulier, aussi bien que dans l'univers; car à lui seul appartient l'activité ; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif. Aussi tout ce qui existe est-il rempli et pénétré de sa présence ; aucun être n'est entièrement vide de lui. Il est partout; car, par les *puissances* émanées de lui (τὰς δυνάμεις), il pénètre à la fois la terre et l'eau, l'air et le ciel ; il remplit les moindres parties de l'univers en les liant les unes aux autres par des liens invisibles (*De linguarum confusione*, t. I, p. 425). Ce n'est pas encore assez : Dieu est lui-même le lieu universel (ὁ τῶν ὅλων τόπος); car c'est lui qui contient tout, lui qui est l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme et se contient lui-même (*de Somniis*, lib. I). Mais, s'il en est ainsi, quelle part reste-t-il donc à faire aux autres êtres? Aussi Philon arrive-t-il à prononcer ce grand mot : *Dieu est tout* (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, *Leg. alleg.*, lib. I).

Une fois entré dans cette voie, Philon ne s'arrête plus, et nous voyons chez lui le dualisme grec et le dogme biblique de la création *ex nihilo* s'effacer de plus en plus devant l'idée orientale de l'émanation. Alors Dieu nous est représenté comme la lumière éternelle, source de toute lumière intellectuelle et physique. Cette lumière, trop vive pour être contemplée non-seulement par des yeux mortels, mais par elle-même, se réfléchit dans une image qui n'est pas autre chose que le *Verbe*, ou, comme l'appelle l'Ecriture sainte, la divine *Sagesse* (*de Cherubim ; de Somniis*). Cette première manifestation de Dieu n'est pas, comme on pourrait le croire, une abstraction, un pur attribut; c'est, dans le sens propre du mot, une émanation, un être réel, une personne, ou, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie, une *hypostase*. Philon l'appelle le fils aîné de Dieu (ὁ πρωτόγονος υἱός), l'archange ou le plus ancien des anges (ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος), le Verbe intérieur (Λόγος ἐνδιάθετος). Une seconde émanation procède de celle-ci, sous le nom de *Verbe prononcé* (Λόγος προφορικός), c'est-à-dire

la raison active, l'énergie efficace, manifestée à son tour par l'univers (*de Confusione linguarum*. Leg. alleg., lib. 1). Quelquefois aussi le second Verbe, la parole effective, est confondu avec l'univers, comme dans ces mots (*de Profugis*) : « Le souverain Etre est environné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un riche manteau, et le Verbe le plus ancien se couvre du monde comme d'un vêtement. »

2°. De cette double théorie sur la nature des choses en général résultent aussi pour Philon deux manières de parler de la nature divine considérée en elle-même, indépendamment de ses rapports avec le monde. Tantôt Dieu est représenté comme la raison des choses, comme la cause active et efficiente de l'univers, comme l'idéal de l'humanité. Alors il réunit toutes les facultés de l'âme humaine, élevées jusqu'à la perfection : la liberté, la science, la bonté, la paix et le bonheur. Tantôt on le montre au-dessus de la perfection même et de tous les attributs possibles : ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien, ni même l'unité ne nous en sauraient donner une idée; tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est qu'il est; il est pour nous l'être sans nom, l'être ineffable, ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος (*Quod mundus sit immutabilis*). Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon et de la philosophie grecque; dans le second, un ordre d'idées bien différent se présente devant nous : c'est la raison qui abdique devant une faculté prétendue supérieure, la philosophie qui se retire devant le mysticisme.

Nous étendrons la même remarque à tout ce que Philon, soit par l'effet de ses croyances religieuses ou de son éducation philosophique, nous représente comme un intermédiaire entre la pure essence divine et les objets de l'univers, au Verbe, aux anges, et ce qu'il appelle les *puissances*. Quand Platon l'emporte, quand Dieu est considéré comme le principe intelligent et l'architecte du monde, alors le Verbe est la pensée divine, siége de toutes les idées, à l'imitation desquelles ont été formés les êtres; alors les anges et les puissances, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes (*De mundi opificio; De linguarum confusione*). Mais quand le mysticisme oriental apparaît sur la scène, montrant Dieu comme la cause immanente et le lieu de toutes les existences, alors toutes les idées deviennent des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres, et cependant contenues dans une force, dans une substance unique. Ainsi nous avons déjà vu comment le Verbe intérieur ou la sagesse, le premier-né de Dieu, devient un pouvoir distinct, une personne, une hypostase. Dans cet état, il est la première des puissances. On l'appelle aussi l'homme divin (ἄνθρωπος Θεοῦ), parce que c'est à son image que l'homme terrestre a été créé, et il lui arrive quelquefois de se montrer à nos yeux sous une forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent (*de Somniis*, t. 1, p. 656, éd. Mangey). De son sein sort la seconde puissance, c'est-à-dire le Verbe prononcé ou la parole, l'énergie efficace, comme un fleuve jaillit de sa source. Le second Verbe engendre à son tour la puissance royale (ἡ βασιλική) qui gouverne tous les êtres par la justice, comme la parole les vivifie par la grâce. Ces trois puissances, sans se séparer de Dieu, descendent

ou procèdent de lui par un obscurcissement graduel de sa lumière, pour être la lumière et la vie de l'univers (*Leg. alleg.*, lib. III). Quant aux anges, ce sont des êtres animés qui président aux diverses parties de la nature, ou des âmes nageant dans l'éther, et qui viennent quelquefois s'unir à celles des hommes. Leur rôle est le même que celui des démons et des dieux de second ordre dans la mythologie païenne (*de Gigantibus*, t. I, p. 253, éd. Mangey).

3°. Mais c'est surtout quand il parle de l'homme que Philon nous découvre le mélange de ses opinions et la double direction à laquelle il s'abandonne. Ainsi tantôt il voit, avec Platon, dans les objets de la sensation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, et déclare que, sans le secours des sens, nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; tantôt il établit un abîme infranchissable entre l'âme sensitive, principe de la sensation et de la vie physique, et l'âme raisonnable, siége de nos idées. La première, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang, tandis que la seconde est une émanation de l'essence divine. En mille endroits, il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qu'il appelle les sciences encycliques (ἐγκύκλιος παιδεία), c'est-à-dire les arts de la parole et cette culture de l'esprit si chère aux Grecs. Ailleurs il enseigne que les arts de la parole sont chose méprisable comme le corps et les sens; que la contemplation de la vérité toute nue, doit être le seul exercice de l'intelligence. Encore s'il s'arrêtait là! Non; il lui faut, outre les connaissances les plus élevées de la raison, des connaissances et des lumières supérieures, directement émanées de Dieu et communiquées à l'esprit comme une grâce. C'est par ce moyen que l'homme peut arriver à voir Dieu face à face, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, et à embrasser dans un seul regard son essence, son Verbe et l'univers (*Leg. alleg.*, lib. IV). Philon reconnaît aussi la foi (πίστις), qu'il appelle la reine des vertus, le plus parfait des biens, le ciment qui nous lie à Dieu.

Mêmes hésitations pour la liberté que pour l'intelligence Quelquefois on croit entendre parler un philosophe stoïcien. L'homme est libre : les lois de la nécessité, qui gouvernent toute la nature, n'existent pas pour lui; seul, parmi tous les êtres, il est capable de vertus, et, à ce titre, il est le plus beau temple que Dieu possède sur la terre (*de Nobilitate*). Mais la doctrine contraire lui est beaucoup plus familière, et il y déploie bien mieux les richesses de son imagination et de son style oriental. Le mal qui règne dans ce monde, le mal moral comme le mal physique, est l'effet inévitable de la matière ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part, avec le Verbe, à la formation de l'homme; mais à Dieu seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos actions et dans nos pensées (*De mundi opificio; de Profugis*). Se regarder soi-même comme l'auteur d'une bonne action, c'est se rendre coupable d'orgueil et d'impiété; c'est se mettre à la place de Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul a la vertu de la féconder. Cette vertu, Philon l'appelle de son véritable nom : c'est la grâce (ἡ χάρις). « La grâce, dit-il (*De nominum mutatione*), est cette vierge céleste qui sert de médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui offre et l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas autre chose qu'un symbole de la grâce. » Cette mystérieuse in-

fluence n'agit pas toujours directement : elle emprunte quelquefois un intermédiaire, c'est-à-dire la grâce personnifiée dans un homme, et alors elle s'appelle la réversibilité. « Le juste, dit Philon (*de Sacrificiis Abelis et Caini*), est la victime expiatrice du méchant; c'est à cause des justes que Dieu verse sur les méchants ses inépuisables trésors. »

Telle est la psychologie de Philon, constamment partagée, comme sa théologie et sa métaphysique, entre deux esprits opposés. Sa morale, quoique attachée encore par le langage à la philosophie grecque et pleine d'expressions stoïciennes, péripatéticiennes, platoniciennes, est au fond purement mystique et contemplative. A l'empire légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs elle substitue l'ascétisme. Elle recommande, non pas de régler la nature, mais de l'étouffer, de la détruire en nous, pour laisser un libre champ à la grâce; elle ordonne de macérer la chair; elle présente la vie comme un état de déchéance, le corps comme une prison, et, comme moyen de se relever et de reconquérir sa liberté (une liberté qui n'existe pas), elle prêche à l'homme une indifférence absolue pour les biens, pour les intérêts, pour les affections, et l'on peut même dire pour les devoirs de ce monde. La seule fin qu'elle lui propose, c'est l'union de l'âme avec Dieu par l'enthousiasme, par l'amour et le complet oubli de soi-même. « Il faut que l'âme se répande elle-même, comme une libation pure, devant le Seigneur. » (*Quis rerum divinarum hæres sit.*)

On voit, par cette étrange association d'opinions, quelle est la place de Philon dans l'histoire de la pensée humaine. Il nous représente, non l'éclectisme alexandrin, mais le besoin qui pousse les matériaux de cette école, les éléments alors réunis dans Alexandrie, à se rapprocher et à se concilier. En donnant le premier exemple de ce rapprochement, il a été l'intermédiaire, bien plus que cela, le promoteur des trois grands systèmes adoptés après lui : le gnosticisme, le néoplatonisme, la philosophie des Pères de l'Eglise alexandrins. Il a fait connaître Platon aux interprètes orientaux de la gnose; il leur a appris à rattacher le principe de l'émanation à la théorie des idées. Il a initié aux doctrines de l'Orient les philosophes grecs qui forment l'école néoplatonicienne. Nous savons, en effet, que Numenius, le précurseur immédiat de l'école de Plotin, admirait tellement les écrits du philosophe juif, qu'il y cherchait, beaucoup plus que dans Platon lui-même, le véritable esprit du platonisme. Enfin sa méthode, son exégèse allégorique et un grand nombre de ses idées ont passé à Origène et à saint Clément d'Alexandrie. Tous, à l'envi, puisent dans ses œuvres comme dans un trésor commun, et il semble racheter par l'étendue de son influence ce qui lui manque du côté de l'unité, de l'originalité et de la force. Mais, chose bizarre! c'est parmi ses propres coreligionnaires que Philon est resté isolé. C'est à peine si son nom même est connu des auteurs juifs : nous entendons parler de ceux qui ont écrit en hébreu. Pas un seul de ses écrits n'a été traduit dans sa langue nationale. Lui, de son côté, ne semble pas connaître davantage les traditions de son pays; il ne paraît pas soupçonner l'existence de cette chaîne de docteurs et de ces ardentes discussions qui ont préparé le Talmud. On a été jusqu'à prétendre que la langue de la Bible lui était complétement

inconnue. Cette assertion est difficile à soutenir; mais on peut prouver que Philon avait sous les yeux la version des Septante, dont se servaient d'ailleurs tous les juifs d'Alexandrie. C'est sur les termes de cette traduction et sur des étymologies purement grecques que se fondent la plupart de ses commentaires.

Les œuvres de Philon ont été recueillies et imprimées à Genève, in-f°, 1613, avec la traduction latine de Gelenius; à Paris, in-f°, 1640; à Wittemberg, in-f°, 1690; à Londres, par Thomas Mangey, 2 vol. in-f°, 1742 : c'est, jusqu'à présent, l'édition la plus complète, la plus correcte et la plus abondante en documents de toute espèce; celle de Frédéric-Auguste Pfeifer (5 vol. in-8°, Erlangen, 1785-92) est restée inachevée. On a aussi publié séparément en grec, en latin et en français, plusieurs écrits de Philon, dont on trouvera la liste dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (t. IV, p. 721), et dans la *Préface* de Mangey. Le traité que le cardinal Maï a fait paraître sous ce titre: *de Virtute ejusque partibus*, in-8°, Milan, 1816, n'est pas de Philon, mais de Gémiste Pléthon. On regarde comme plus authentique un autre petit ouvrage publié par le même savant : *de Cophini festo et de colendis parentibus*, in-8°, ib., 1818. Nous citerons enfin la *Chrestomathia Philoniana*, que l'on doit à J.-C.-G. Dahl, in-8°, Hamb., 1800. — Quant aux ouvrages critiques qu'on peut consulter sur Philon, voici les principaux : Fabricius, *Dissertatio de platonismo Philonis*, in-4°, Leipzig, 1693. — Stahl, *Essai d'une exposition systématique de la doctrine de Philon d'Alexandrie*, dans la *Bibliothèque générale de la littérature biblique d'Eichorn*, t. IV, 5e cahier (all.). — Schreitel, *Idées de Philon sur l'immortalité, la résurrection et la rémunération*, etc., dans les *Analecta* de Keil et de Tzschirner, t. Ier, 2e cahier; t. III, 2e cahier (all.). — Planckius, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoricæ*, in-4°, Gœttingue, 1807. — Grossman, *Quæstiones Philoneæ*, in-4°, Leipzig, 1829. — Gfroerer, *Philon et la théologie alexandrine*, 2 vol. in-8°, Stuttgard, 1831 (all.). — Daehne, *Exposition historique de l'école religieuse des juifs d'Alexandrie*, 2 vol. in-8°, Hall, 1834 (all.). — Creuzer, dans le journal intitulé *Etudes et critiques relatives à la théologie*, 1re livr., année 1832.

PHILON, surnommé l'Athénien, philosophe sceptique, disciple immédiat et ami de Pyrrhon. Il aimait beaucoup la discussion, à ce que nous assure Diogène Laërce (liv. IX, §§ 67 et 69), et citait fréquemment Démocrite, dont les ouvrages, avec l'enseignement de Pyrrhon, avaient formé ses opinions philosophiques. Il professait aussi une grande admiration pour Homère, à cause de son mépris pour les hommes, qu'il compare, tantôt aux guêpes, tantôt aux oiseaux, tantôt aux mouches. Philon se plaisait souvent à rappeler ces mots : « La race des mortels est comme celle des feuilles. » X.

PHILON de Byblos. *Voyez* Sanchoniathon.

PHILON qu'on appelle le Dialecticien ou le Mégarique, pour le distinguer du stoïcien et de l'académicien du même nom, florissait, selon toute apparence, vers les premières années du IIIe siècle avant

notre ère. Disciple de Diodore Chronus, il ne l'en a pas moins combattu sur deux points principaux, sur la définition du possible et sur la vérité des propositions conditionnelles.

Selon Diodore, si je ne dois pas aller à Corinthe, il est impossible que j'y aille jamais; et si je dois y aller, il est impossible que je n'y aille pas, car les contradictoires ne peuvent s'affirmer en même temps d'un même sujet. En conséquence, pour Diodore, il n'y a de possible que le futur, et le futur est nécessaire. Doctrine dangereuse par laquelle Diodore aboutissait au fatalisme. C'est là ce que Philon semble avoir voulu éviter. Le possible, selon lui, c'est ce qui ne répugne pas à la nature intrinsèque d'une chose, même quand des obstacles intérieurs invincibles en empêcheraient la réalisation. Ainsi, disait Philon, la paille a la puissance de brûler, même quand elle est au fond de l'eau. Doctrine purement dialectique qui se place en dehors de l'expérience et ne peut atteindre que des abstractions.

Philon n'est pas plus heureux sur le second point. Il enseignait que la proposition conjonctive conditionnelle peut être vraie de trois manières et fausse d'une seule. Elle est vraie 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; 2° lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; 3° lorsque l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Elle est fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et que le conséquent est faux.

On peut accorder à Philon ce dernier point, puisqu'il est de toute évidence qu'en raisonnant juste on ne saurait tirer le faux du vrai. Mais il faut absolument nier tout le reste. 1° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent le sont. Exemple : Si les rayons du cercle sont égaux, l'âme de l'homme est immortelle. 2° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple : Si la terre est immobile, les méchants sont heureux. 3° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple : Si deux et deux font cinq, Dieu existe. N'est-il pas évident, en effet, que la valeur de cette sorte de propositions ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de leurs parties, mais seulement de la relation, ou, comme on dit en logique, de la conséquence que ces parties ont entre elles ? C'est ce qu'a fort bien vu Diodore lorsqu'il enseigne que la proposition conjonctive est vraie lorsqu'il est impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. On ne voit pas pourquoi, sous ce rapport, Philon avait cru devoir rien changer à la doctrine de son maître.

Les auteurs à consulter sont Alexandre d'Aphrodise, *Questions naturelles*, liv. I, c. 14. — Cicéron, *de Fato*, c. 7. — Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, lib. VIII, c. 113. *Voyez* aussi l'*Ecole de Mégare* par l'auteur de cet article. D. H.

PHILON de Larisse, philosophe de la nouvelle Académie, qui florissait environ un siècle avant notre ère. Disciple de Clitomaque, il devint son successeur à la tête de l'école, et demeura pendant quelque temps à Athènes; mais, ne trouvant pas assez de calme dans la

Grèce, alors profondément agitée par la première guerre de Mithridate, il alla se fixer à Rome, y ouvrit une école de philosophie et d'éloquence, et rencontra Cicéron au nombre de ses disciples. Le fond de sa doctrine nous est inconnu. Nous savons seulement par tradition que, tout en restant l'adversaire des stoïciens, et en repoussant leur criterium, il s'écartait de la manière de Carnéade ; il cherchait à rapprocher la nouvelle Académie de l'ancienne, et, par conséquent, essayait de faire un retour vers le dogmatisme. Mais cet effort semble se réduire à un simple désir de trouver la vérité. Il appelait de tous ses vœux un adversaire qui confondît ses doutes, qui lui démontrât la possibilité de distinguer l'idée vraie de l'idée fausse ; possibilité qu'il se refusait à reconnaître avec tous ses prédécesseurs. C'est cette légère modification apportée aux principes de ses maîtres, cet appel et en quelque sorte ce regret adressé à l'idéalisme dogmatique, qui a fait regarder Philon par quelques-uns comme le fondateur d'une quatrième Académie, Arcésilas étant le chef de la troisième. Voici les principaux passages des auteurs anciens qui traitent de Philon : Plutarque, *Vie de Cicéron*. — Cicéron, *Académ.*, liv. I, c. 4 ; liv. II, c. 4 et 6 ; *Tuscul.*, liv. II, c. 3 ; *de Natura deorum*, lib. I, c. 3 ; *de Orat.*, lib. II, c. 28 ; *Brutus*, c. 89. — Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrhon.*, lib. I. — Stobée, *Eglogues*, liv. II. — Eusèbe, *Préparat. évang.*, liv. XIV, c. 9. — *Voyez* aussi Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, p. 10, et Jonsius, *de Scriptoribus historiæ philosophiæ*, lib. III, c. 4. X.

PHILOPONE ou Philoponus (Jean), dit aussi Jean le Grammairien, philosophe et théologien des VIe et VIIe siècles, était natif d'Alexandrie ; et s'il fallait prendre dans son sens le plus naturel un passage souvent cité de sa *Réfutation de Proclus* (liv. XVI, c. 4), il aurait déjà existé en 529, c'est-à-dire l'année même où le décret de Justinien dispersait les derniers débris de l'école d'Alexandrie. C'est possible à toute force, bien que, indubitablement, d'après son propre témoignage, qu'ici l'on doit prendre au pied de la lettre, il écrivît encore en 617. Mais alors il faut renoncer à cette opinion, gratuite du reste, que sa *Cosmogonie de Moïse*, dédiée à Sergius, le fut après l'avénement de ce prélat au patriarcat de Constantinople en 639 ; il faut surtout reléguer au rang des fables, avec la fameuse réponse d'Omar, la demande qu'aurait, dit-on, présentée Jean Philiponus au chef arabe, à l'effet de se faire remettre la bibliothèque d'Alexandrie. En tout cas, nous n'admettons pas qu'il ait reçu des leçons d'Ammonius, le fils d'Hermias, qui succédait à Proclus en 485. Voici donc à quoi se réduisent les faits certains de sa vie. Evidemment, il étudia, fort jeune encore, les doctrines néoplatoniciennes : Platon aussi, et plus encore Aristote, lui devinrent familiers. A l'étude de la philosophie il joignit celle de la grammaire, de l'astronomie, de la philosophie et de la théologie. Nous n'oserions ajouter sans hésitation, comme on l'a fait, qu'il professa la première de ces sciences dans sa ville natale ; toutefois, c'est de là qu'on a dérivé son surnom de *Grammairien*. Pour celui de *Philoponos* (ami du labeur), c'est un juste hommage rendu à la multiplicité de ses travaux ; et la postérité n'a pas ratifié l'anathème littéraire de Photius qui, jouant sur le nom, le qualifie de *Matæoponos* (aux vains

labeurs). Il est vrai que Jean était hérétique et semblait se complaire dans la sphère des orages théologiques. C'est lui qu'on regarde comme le chef de cette variété de l'eutychianisme, qui reçut le nom de trithéisme, et il sut s'y faire nombre de partisans, même dans les plus hauts rangs de l'Eglise. Ce Sergius, qui depuis parvint au siége de Constantinople, en était un. Au formulaire ou *catéchisme* de l'archevêque Jean le Scolastique, sous Justin II, il opposa un autre factum dit *Biblidarion;* il décocha un factum contre le concile de Chalcédoine; et quoique, d'autre part, il fît la guerre à d'autres sectes monophysites, aux acéphales, aux agnoètes, aux phthartolâtres, il fut déclaré inorthodoxe au synode de 516, lequel en même temps somma deux évêques ses partisans, Eugène et Conon, de l'anathématiser. Plus tard il tomba dans une autre hérésie, qu'Origène n'avait point esquivée, le phantasiasme, et il soutint que nous ressusciterions avec des corps spirituels. Même pour l'Eglise d'Orient, c'est là nier la résurrection. Il s'ensuivit une polémique très-active, et dans laquelle il eut sur les bras, outre Théodore le moine et Thémistius, ses deux amis les évêques. Il faut lui rendre cette justice, que toutes ces querelles ne l'empêchèrent pas de s'occuper opiniâtrément de philosophie : cet ouvrage qu'il écrivait en 617, plus qu'octogénaire peut-être, c'était son commentaire sur la *Physique* d'Aristote. Moitié à peu près des grands travaux du Stagirite eurent ainsi en lui un exégète infatigable. On peut regretter que l'*Histoire des animaux* ne se trouve pas du nombre de ceux qu'il se chargeait d'interpréter.

Il faut le dire, cependant : ce n'est pas comme commentateur de la doctrine aristotélique que Philoponus présente quelque chose d'original. Sans doute il est clair, il est méthodique, surtout il est ample le plus souvent dans ses développements, lorsqu'il nous explique les *Analytiques* et les autres livres du maître; il saisit et il rend sa pensée, il dit bien ce qu'ont pensé les autres; venu des derniers, il est précieux en ce qu'il récapitule ses devanciers, et il répare pour nous plus d'une perte; mais voilà tout : et l'on peut même trouver que trop fréquemment il copie d'un peu trop près ceux qui l'ont précédé dans la carrière, notamment Ammonius, et qu'il ne nous fait pas toujours pénétrer à d'assez grandes profondeurs. Ce qui lui donne une physionomie à part, c'est que tout imbu qu'il est des méthodes et des doctrines aristotéliques, il y a du platonisme, nous dirons même du néoplatonisme, chez lui; c'est que, quoique ayant très-positivement des convictions chrétiennes qui l'enchaînaient, il montre pourtant certaine indépendance de raisonnement, du moins sur beaucoup de questions secondaires; c'est enfin qu'il existe un lien marqué entre cette indépendance et l'élément platonicien que nous remarquons en lui : c'est l'admirateur et le commentateur d'Aristote qui est chrétien; c'est le lecteur de Platon et des néoplatoniciens qui s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Très-certainement si Philoponus n'eût pas été influencé par la doctrine des idées au delà de ce qu'il croyait lui-même, il n'eût pas été favorable à la chimère d'Origène, que les corps avec lesquels le genre humain ressuscitera seront des corps spirituels. Très-certainement aussi s'il n'eût pas éprouvé une vive sympathie pour la triade des hypostases, telle que la conçoivent

les successeurs de Plotin, il n'eût pas distingué les trois personnes divines au point d'en faire, du moins aux yeux de ses antagonistes, trois dieux à part. Cette unité de nature, qu'avec les monophysites il attribue au Christ, en même temps que l'unité de personnes, décèle bien l'enthousiaste de la doctrine de l'Un, qui, nulle part, n'envahit autant de place que chez les néoplatoniciens. Son opposition aux phthartolâtres découle de la même source que son phantasiasme; et si l'une est en harmonie avec les formules de l'Eglise, tandis que l'autre s'en écarte, l'origine n'en est pas moins la même: seulement le libre penseur n'a su s'arrêter ni où l'enjoignait l'Eglise, ni où le voulait la raison. Il n'en est pas moins vrai qu'en fait, le plus souvent, Philoponus jouait un rôle de réactionnaire à l'égard de l'école néoplatonicienne; et à ce titre, ce nous semble, il devrait avoir une place dans l'histoire de cette école, dont le VI[e] siècle voit la ruine s'accomplir, dans la sphère matérielle, par les édits; dans la sphère intellectuelle, par des dialecticiens et des grammairiens; mais dans l'une et dans l'autre, sous l'influence chrétienne. Cette réaction contre le néoplatonisme se manifeste formellement chez Philoponus par deux ouvrages, l'un contre Jamblique, l'autre contre Proclus. Le premier, que nous n'avons plus et qui ne nous est connu que par Photius, avait pour titre *des Statues,* ainsi que le livre même dont il était la réfutation, et qui semble n'avoir été qu'un remaniement développé de celui de Porphyre sur le même sujet. On sait que Jamblique soutenait que dans toutes les statues de dieux ou de déesses résidait, dès l'instant qu'elles avaient été consacrées, quelque chose de la puissance ou de la vertu divine. C'est cette hypothèse que Jean s'applique à combattre; et, suivant Photius lui-même, souvent ses raisonnements ont de la vigueur et vont au fond des choses, bien que d'autres fois il soit très-superficiel. Le second ouvrage, dont deux ou trois pages au plus ont péri, a pour titre *de l'Eternité du monde* (en grec, Venise, 1537; dans la *Bibliotheca Patrum græcorum* de Galland, t. XII, 1788). Ici, comme le titre même l'indique assez, le problème est plus hardi, et Proclus, qu'il fallait réfuter, est un rude jouteur. Hé bien! osons le dire, Philoponus se montre souvent jouteur non moins habile; et tantôt pour la subtilité, tantôt pour la force et la profondeur, il ne le cède pas à son rival. Il est vrai qu'il est inégal; mais l'ouvrage est long; car il passe en revue *dix-huit* prétendues démonstrations de Proclus, et à chacune il oppose une ou plusieurs réfutations.

Philoponus suit pied à pied son adversaire. Comme les néoplatoniciens prétendent toujours s'appuyer des principes avancés par Platon, on conçoit que, dans une discussion contre eux, on peut examiner leurs assertions sous deux points de vue: 1° Sont-elles vraiment conformes à la pensée de Platon? 2° Sont-elles conformes à la raison, à l'observation? C'est ainsi que procède constamment Philoponus. Sur le premier point il bat constamment son adversaire, qu'il nous montre, en outre, assez souvent en contradiction avec lui-même et avec les néoplatoniciens, ses prédécesseurs. Quant au second, c'est autre chose. Une fois qu'il est en présence des faits mêmes, et qu'il faut traiter la question d'après les principes éternels et non d'après des textes bien ou mal interprétés, il laisse beaucoup à désirer quand il ne tombe pas

dans le faux. Cependant il pénètre quelquefois dans le vif des questions. Tel est le mérite de la sixième réfutation, qui est presque un livre, et où il discute l'impossibilité prétendue où serait le démiurge, de vouloir anéantir son œuvre. Telles sont aussi, sans que nous les admettions de tout point, les divers morceaux où il examine les caractères, l'essence, les conditions, l'être de la matière. En somme, on peut dire qu'il pose intrépidement en face des dogmes du néoplatonisme les principes contraires; et ce serait vraiment quelque chose de curieux que d'opposer article par article sur deux colonnes parallèles, d'une part, les *Aphorismes* de Porphyre et les *Institutions théologiques* de Proclus; de l'autre, les principes tout contraires qu'on pourrait tirer du traité *de l'Eternité* de Philoponus. A cet ouvrage, que nous regardons comme le plus important, sans contredit, de ceux de Philoponus, se lient ses sept livres sur la *Cosmogonie de Moïse,* in-4°, Vienne en Autriche, 1630, grec-lat. C'est, en quelque sorte, dit-il lui-même, la suite ou le complément de celui qu'il avait écrit contre Proclus. L'ouvrage au fond est curieux : il y a là autre chose que de la théologie, quoique la théologie n'y manque pas, et même la théologie hypothétique, par exemple quand il parle des anges. Mais habituellement c'est le physicien, le géographe, le naturaliste, l'érudit que l'on trouve. Ce n'est pas que sa physique, sa géographie soient toujours exactes : il prétend que l'Océan ne fait pas le tour de la terre; il affirme que le déluge a couvert tout le globe en même temps; il croit que la sphéricité de la terre n'implique pas la sphéricité des masses aqueuses occupant une portion de sa surface. Cependant il serait facile d'en tirer des faits très-intéressants pour l'histoire des sciences.

Terminons par la liste des ouvrages de Philoponus, autres que ceux dont nous venons de parler. Ce sont d'abord des commentaires sur huit ouvrages d'Aristote. Tous existent, sept ont été publiés à part en grec, et sept en latin : 1° le *Commentaire sur les Premiers Analytiques,* in-f°, Venise, 1536 (trad lat. : in-f°, ib., 1541, 1544, 1553, 1555, 1560); — 2° les *Commentaires sur les Seconds Analytiques,* in-f°, ib., 1504, 1534 (éd. lat. : in-f°, ib., 1542, 1559, 1568; Paris, 1544); — 3° le *Commentaire sur le premier livre de la Météorologie,* in-f°, Venise, 1551 (trad. : Camozzo, in-f°, ib., 1551, 1567); — 4° le *Commentaire sur les quatre premiers livres de la Physique,* ib., 1535 (trad. lat. : in-f°, ib., 1539, 1541, 1558, 1569, 1581); — 5° le *Commentaire sur les livres de l'Ame,* ib., 1535 (trad. : in-f°, ib., 1544, 1554, 1558, 1568, 1581; Lyon, 1548, 1558); — 6° le *Commentaire sur la Génération des animaux,* in-f°, Venise, 1526; — 7° le *Commentaire sur la Génération et la mort,* in-f°, ib., 1527, avec celui d'Alexandre d'Aphrodise *sur la Météorologie ;* — 8° des *Notes* (plutôt que des commentaires) *sur les quatorze livres métaphysiques* (en latin seulement; on ne sait où est le texte grec, ni s'il existe encore). A ces huit ouvrages doit être jointe, peut-être, une *Vie d'Aristote,* souvent donnée comme d'Ammonius, mais qui n'est pas de ce dernier, et que quelques manuscrits attribuent formellement à Philoponus : elle se trouve en tête du *Commentaire* d'Ammonius, sur les *Catégories.* Dans une seconde division des ouvrages de notre philosophe se rangeraient, outre la

cosmogonie du monde, un opuscule *sur la Pâque* (à la suite de la *Cosmogonie*, et dans la *Bibliothèque des Pères*), le *Biblidarion*, les quatre livres *contre le Concile de Chalcédoine*, le factum *sur* (ou *contre*) *la Résurrection*, les *dix-sept chapitres contre les Acéphales*, le livre *contre les autres Hérésies*, le *Donneur de décisions* (Διαιρετής) *sur l'Unité*, et enfin un traité mi-théologique, mi-philosophique sur cette question : « Comment les quatre vertus cardinales se distribuent-elles dans les trois facultés de l'âme ? » Sauf le premier, tous sont perdus ; mais Photius nous parle de presque tous, et Damascène (*sur les Hérésies*) a conservé des fragments du *Diérète*. L'ouvrage contre le concile de Chalcédoine paraît avoir été très-perfidement rédigé : l'auteur semble avoir pris à tâche de montrer que cette réunion fut tenue à la plus grande gloire de Nestorius, qui le regardait comme son plus beau triomphe. Indépendamment de ces écrits, viennent : 1° un livre *sur les accents* (in-8°, Wienberg, 1615 ; in-8°, Leipzig, 1825 ; — 2° trois petits ouvrages sur les *dialectes grecs* (in-4°, Venise, 1512, 1540, 1557. On veut, de plus, que Philoponus ait annoté ou commenté l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et la *Grande composition* de Ptolémée ; qu'il ait laissé un opuscule sur l'usage de l'astrolabe, et qu'il y ait eu de lui des scolies sur Hésiode. VAL. P.

PHILOSOPHIE [de φίλος, ami, et de σοφία, sagesse, science ; l'amour de la sagesse ou de la science]. L'homme éprouve naturellement le besoin de savoir, comme il éprouve le besoin d'agir, d'aimer, de vivre. Il y a plus : de l'état de ses connaissances dépendent la plupart de ses déterminations, de ses sentiments, de ses plaisirs et de ses peines, des événements heureux ou malheureux qui composent son existence ; en sorte que le désir de la science ne peut que s'accroître en lui par les efforts mêmes qu'il a déjà faits pour le satisfaire, et les progrès qui l'éloignent de l'ignorance. Mais la science, c'est-à-dire le vrai savoir, la seule manière de connaître dont l'esprit soit complétement satisfait, est bien différente et des impressions fugitives de nos sens, et des notions isolées que nous devons à l'expérience ou au sens commun, et des croyances que nous tenons de la foi. Ses deux caractères les plus essentiels sont l'unité et la certitude : la certitude, car elle est la connaissance même ; la connaissance n'existe pas tant qu'il y a doute ; — l'unité, car les objets doivent se montrer à notre intelligence tels qu'ils existent dans la nature. Or, l'observation la plus superficielle suffit pour nous apprendre que rien dans la nature n'est absolument isolé et indépendant, mais que toutes les parties de l'univers se tiennent, que tous les êtres et tous les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Pour que ces deux conditions soient exactement remplies, il ne suffit pas qu'elles s'appliquent à quelques objets, il faut qu'elles les embrassent tous indistinctement et atteignent le plus haut degré de généralité. En d'autres termes, il faut chercher la certitude, non-seulement dans les choses, mais dans l'intelligence qui les perçoit, ou dans la constitution et les lois de la pensée ; il faut chercher l'unité, non-seulement dans les rapports extérieurs, dans la dépendance mutuelle des êtres et des phénomènes, mais dans la cause

qui les a produits, dans la substance dont ils sont formés, dans la raison de leur existence. A ce point de vue, toutes les sciences, sans perdre leur indépendance et leur division naturelle, peuvent être considérées comme des rameaux d'une science unique, d'où elles tirent, aux yeux d'une raison sévère, leur signification et leur valeur, et qu'elles éclairent à leur tour par des applications innombrables. L'étude de cette science supérieure, la recherche de ces principes sur lesquels reposent à la fois toutes nos connaissances et toutes les existences, ou l'application de la raison aux problèmes les plus généraux et les plus élevés qu'elle puisse concevoir, voilà ce qu'on entend par philosophie; titre modeste qui exprime le désir plutôt que la possession, et dont la tradition fait honneur à Pythagore. Mais la philosophie est plus ancienne que son nom. L'Orient l'a connue avant la Grèce. Partout où l'esprit humain, las de croire et de rêver, s'est élevé au désir de savoir, elle a placé devant lui ses redoutables problèmes, elle l'a entraîné dans le cercle de ses audacieuses spéculations. Elle est en même temps le commencement et la fin, le premier et le dernier effort de la raison; et c'est parce que nous voyons en elle l'idéal, la perfection de la connaissance, parce qu'elle seule regarde au fond et à la totalité des choses, qu'elle attire tout d'abord nos méditations. Car, l'esprit comme le cœur, va droit à ce qui le tente, sans calculer les obstacles, sans mesurer la distance. Ce n'est que plus tard, à l'école de l'expérience, qu'il apprend à partager ses efforts suivant la grandeur de ses désirs et les besoins de sa faiblesse. Aussi faut-il remarquer que les systèmes philosophiques ont précédé partout l'étude des sciences. Mais en vain les sciences se multiplient, se perfectionnent, enrichissent de leurs découvertes l'industrie et les arts, asservissent la matière à la volonté de l'homme et enfantent chaque jour de nouveaux prodiges, elles ne remplacent pas la philosophie. Au contraire, plus leur nombre s'accroît, plus leurs recherches sont fécondes, plus aussi l'esprit humain, effrayé de ce chaos, éprouve le besoin de l'unité et cherche en lui-même la source et le lien de ses connaissances, le tronc qui supporte tous ces rameaux confus. La philosophie peut faillir à sa mission; l'inexpérience de ses moyens, un excès d'audace ou de timidité peut lui dérober pendant des siècles le but qu'elle poursuit; cela n'empêchera pas l'esprit humain d'avoir foi en elle aussi longtemps qu'il aura foi en lui-même, c'est-à-dire dans la science et dans la vérité; et cette foi dans la science et dans la vérité, c'est la vie de l'intelligence, c'est un des éléments de notre nature, qui ne disparaîtra qu'avec nous.

Nous venons de dire à quel besoin, à quelle faculté de l'âme humaine répond la philosophie, quelle place elle occupe et a toujours occupée parmi les œuvres de la pensée. Mais cela ne suffit pas pour en déterminer l'objet et la circonscription; cela ne nous montre pas les limites précises dans lesquelles elle doit s'arrêter; cela ne peut tenir lieu d'une définition. Comment donc faut-il définir la philosophie, et, si l'on n'est pas d'accord sur ce point, quelle est la cause, quelle est la valeur, quelle est la plus juste de toutes les définitions proposées? Telle est la première question que nous avons à résoudre.

L'objet de la philosophie une fois déterminé, nous serons obligés de le décomposer dans ses parties, nous serons amenés à rechercher

les problèmes particuliers qui se cachent sous la définition générale et les liens qui rattachent tous ces problèmes entre eux; en un mot, nous aurons à nous occuper de la division et de l'organisation de la science philosophique.

La nature des questions qui entrent dans le domaine de la philosophie nous fera connaître la méthode qui doit leur être appliquée; car, comment se décider pour le choix d'un instrument avant de savoir à quel usage il est destiné? Il est également vrai que les idées plus ou moins justes qu'on a pu se faire de la méthode philosophique décident en dernier ressort des questions qu'on veut traiter. Mais cette confrontation, indispensable d'ailleurs, n'a lieu qu'après coup, c'est-à-dire après maints essais malheureux; l'ordre logique de la pensée n'en consiste pas moins à poser d'abord le problème, à le poser sous toutes ses faces, à le diviser dans toutes ses parties, puis à chercher la manière de le traiter.

La définition, l'organisation et la méthode de la philosophie, tels sont donc les points fondamentaux sur lesquels nos réflexions devront se porter d'abord; mais la philosophie n'est pas un pur idéal dont tous les éléments et toutes les conditions peuvent être déterminés *à priori* par le seul raisonnement : elle est un fait qui dure, qui se développe depuis au moins trois mille ans, qui a exercé une influence incontestée sur les destinées du genre humain, et, comme la religion, la poésie, l'art, la société, ne finira certainement qu'avec lui. Aussi, tant que nous ne l'aurons pas appréciée sous ce dernier point de vue, nous n'en pourrons donner qu'une idée incomplète, et la tâche que nous nous proposons restera inachevée. Nous essayerons donc, après avoir considéré la philosophie en elle-même, ou quand nous aurons répondu aux trois questions principales que nous venons d'indiquer, de montrer sommairement ce qu'elle a été, ce qu'elle a fait jusqu'à présent, et quelle tâche il lui reste encore à accomplir.

I. « La philosophie, dit un auteur moderne (Jouffroy, *Préface de la traduction des Œuvres de Reid*), est une science dont l'idée n'est pas encore fixée; car, si elle l'était, il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une. On ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies; il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée. » Voilà assurément une des assertions les plus fausses qui aient jamais été prononcées, et nous devons mettre d'autant plus de soin à la détruire, qu'elle vient, non d'un ennemi, mais d'un ami et d'un interprète éloquent de la philosophie. Non, la philosophie n'est pas une science dont l'objet même n'est pas arrêté, ou qui se cherche encore, comme dit le même écrivain; mais, depuis qu'elle existe, elle a toujours eu le même objet; elle s'est toujours attachée à la même idée, malgré les formules diverses dont elle s'est servie pour la traduire, et que l'on a prises à tort pour des définitions contradictoires. Non, il n'y a pas plusieurs philosophies, mais plusieurs systèmes de philosophie, qui tous aspirent au même but, sont provoqués par le même besoin intellectuel, se groupent autour des mêmes problèmes, et appartiennent à l'histoire d'une même science. C'est ce double fait que nous allons d'abord tâcher de mettre hors de doute.

La première définition de la philosophie est celle qui est contenue dans son nom, et qui veut qu'elle soit la recherche de la sagesse. Or, qu'est-ce que la sagesse d'après les anciens? En quoi faisaient-ils consister ce bien, pour lequel ils osaient seulement avouer leur amour, qu'ils se proposaient comme le terme de tous leurs efforts, mais qu'ils n'étaient jamais sûrs d'acquérir? La sagesse, d'après l'opinion unanime des anciens, c'est le plus haut degré de la science, ou simplement la science, la connaissance parfaite, la connaissance entière de la vérité, engendrant naturellement la vertu, ou se manifestant par la pratique du bien. Cette idée est très-bien exprimée par Cicéron (*de Officiis*, lib. II, c. 2) lorsqu'il dit : « La sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines, et des principes qui renferment ces choses. » *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia.*

Mais quoi! l'esprit borné de l'homme oserait poursuivre un tel but? Quelqu'un ici-bas pourrait prétendre à la science universelle? Non, assurément, si l'on entend par ces derniers mots une connaissance particulière et directe, une intuition immédiate de tous les objets de la nature, telle que nous sommes obligés de la supposer dans l'intelligence divine. Mais, comme nous l'avons dit en commençant, le savoir pour nous consiste à découvrir la source et la raison des choses, à voir les effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs principes. « Il n'y a pas de science du particulier, » a dit Aristote avec beaucoup de vérité. Donc, cette science qui embrasse et qui domine toutes les autres, la philosophie, en un mot, peut être très-bien désignée comme la science des causes et des principes. C'est ainsi qu'en effet on la définit quelquefois, et cette seconde définition, loin de contredire la précédente, n'en est que le développement et l'explication.

Une fois en quête des causes et des principes, c'est-à-dire de la raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou de ce que nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que devant une idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de laquelle, au contraire, toutes les autres dérivent, où elles puisent toute leur force, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. Cette idée est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être nécessaire. Par conséquent, la philosophie peut aussi se définir la science de l'absolu, de l'infini, de ce qui ne change pas, de ce qui est nécessaire et universel, ou de ce qui est simplement, de l'être en tant qu'être. Ce sont à peu près les termes dont se servent ordinairement les deux plus grands philosophes de l'antiquité, c'est-à-dire Aristote et Platon. Et qu'on ne s'étonne pas d'une définition si ambitieuse en apparence et si disproportionnée à nos facultés. Nous ne pouvons rien savoir, ni rien affirmer qui ne suppose l'infini et qui ne se rapporte à lui, qui n'ait vue sur lui par un côté ou par un autre. Donc, la science de l'infini doit être considérée à la fois comme la condition et le but de toutes les autres sciences. D'ailleurs, il ne s'agit pas de pénétrer avec notre faible intelligence dans l'abîme de l'infini et d'en visiter les profondeurs, d'en percer toutes les ténèbres, mais de montrer la place que cette idée occupe dans toutes nos pensées, la valeur qu'elle donne à toutes nos

connaissances, et de l'éclairer tant par les phénomèmes intérieurs de l'âme, que par les conditions et les forces extérieures de la nature.

En somme, ce qui fait l'objet de la philosophie, c'est la vérité dans son expression la plus complète, la plus élevée, la plus pure, ou à son dernier degré d'unité et de certitude. Tel est le sens identique, quoique plus ou moins développé, des définitions que nous avons citées jusqu'à présent. Mais la vérité, en général, ne peut se manifester à nous que par la pensée : car, ce que nous ne concevons pas, ce qui ne tombe en aucune manière sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Donc, si l'on connaît les conditions et les principes de la pensée, on connaît par cela même l'expression la plus élevée de la vérité. Vouloir nier cette proposition, c'est nier qu'il y ait une vérité accessible pour l'homme, et même pour tout être intelligent, puisque c'est toujours la pensée qui est la règle de ce qui est; c'est se renfermer dans un scepticisme incurable et inconséquent. Or, la pensée n'existe pas d'une manière abstraite ; la pensée n'est pas autre chose que nous-mêmes, considérés comme des êtres pensants et intelligents, c'est-à-dire comme des esprits ; et l'esprit, à son tour, ne peut se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience, del 'âme tout entière. De là vient que la philosophie a été aussi appelée la science de l'esprit, la science de l'âme, la connaissance de soi-même, l'étude de l'homme intellectuel et moral. Mais il ne faut pas oublier qu'en prenant son point d'appui dans la conscience ou dans l'observation de la pensée, la philosophie aspire à la connaissance vraie, à la raison dernière des choses, et qu'elle demeure, selon l'opinion unanime des anciens et toutes les grandes intelligences des temps modernes, la science des causes et des principes, la science de l'infini ou de l'absolu, la recherche de la suprême vérité. Celui qui voudrait s'en tenir à ce premier pas, ou qui réduirait la philosophie aux proportions de la psychologie, ne serait pas seulement coupable de la mutiler sans profit pour les autres sciences, en lui enlevant précisément les seuls problèmes par lesquels elle intéresse toute l'humanité, il la condamnerait à la stérilité et à l'impuissance dans le cercle même où il chercherait à l'enfermer. En effet, point de psychologie sans métaphysique : car, comment analyser la pensée sans songer un instant à l'être qui pense; sans se faire aucune question sur la nature, la durée, l'origine de cet être, et la place qu'il occupe au milieu de l'univers ; sans chercher à se rendre compte de la valeur de la pensée et de la manière dont elle peut atteindre l'existence ? Nous dirons de même : point de métaphysique qui n'ait pour but de découvrir le fond des choses et d'offrir une base commune, un lien et un principe inébranlable à toutes les connaissances humaines. La métaphysique est à la philosophie ce que la philosophie est aux autres sciences, c'est-à-dire le but et le centre de toutes ses recherches, le tronc qui supporte et qui fait vivre toutes ses branches.

Ainsi, toutes les définitions de la philosophie (car il serait difficile d'en citer d'autres qui ne rentrent pas dans celles que nous venons d'expliquer), toutes les définitions de la philosophie expriment la même idée, mais avec des mots différents et sous des formes plus ou moins réfléchies. En offrant pour but à nos recherches la vérité dans

son état le plus parfait, dans son caractère le plus absolu, elles semblent en même temps la rapprocher de nous par degrés, et finissent par la montrer comme enveloppée dans les replis de notre âme, comme ensevelie au fond de notre conscience. C'est ce but que poursuivent tous les systèmes; c'est cette idée que toutes les écoles philosophiques qui ont laissé une trace dans l'histoire se sont efforcées d'atteindre et de réaliser. Qu'on cite, en effet, un système ou une école de quelque importance qui n'aspire pas à découvrir le fond le plus caché de la nature des choses, le dernier fondement soit de la connaissance, soit de l'existence, soit de toutes deux ensemble ? D'abord se présentent les vastes systèmes de l'Orient, qui, rapportant tout à Dieu et faisant tout dériver de son éternelle, de son ineffable substance, ne reconnaissant pas d'autre existence ni d'autre science que celle de l'infini, mais qui, au lieu de s'élever, par la contemplation de l'univers et de l'âme humaine, à cet objet unique de leurs spéculations, se placent directement dans son sein, s'établissent en quelque façon dans ses profondeurs, où ils nous font assister à la conception, puis au laborieux enfantement de tous les êtres. Après les systèmes de l'Orient, viennent ceux de la Grèce, où la raison, plus calme et plus maîtresse d'elle-même, n'a plus la prétention de dévoiler d'un coup tous les mystères de l'absolu; elle se reconnaît des limites, elle aperçoit des obstacles, elle s'exerce comme une faculté humaine qui s'affranchit des entraves de la coutume, et veut aller aussi loin que sa nature le permet; mais le terme de ses efforts est toujours le même. Ioniens, pythagoriciens, éléates, disciples de Démocrite, Empédocle et Anaxagore, tous sans exception, tous les philosophes grecs depuis Thalès jusqu'à Socrate, ont cherché le *pourquoi* et le *comment* de l'universalité des choses, ont poursuivi un principe qui pût rendre compte de tous les phénomènes, de ceux de la pensée comme de ceux du monde extérieur, et qui n'ait besoin de s'appuyer sur rien. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment ils sont arrivés à des résultats si différents; qu'il nous suffise de constater que la diversité des solutions ne porte aucune atteinte à l'identité du problème. Et Socrate, considéré à juste titre comme l'auteur d'une révolution intellectuelle, a-t-il changé l'objet de la philosophie? a-t-il proposé un autre but général au travail de la raison humaine? Non, la réforme qu'il a introduite ne porte que sur la méthode; il a voulu que l'homme cherchât la raison des choses dans sa propre pensée, au lieu de la chercher hors de lui, puisque c'est par la pensée qu'il atteint la vérité. Jamais il n'a voulu renfermer ses investigations dans le domaine étroit de la psychologie ou de la morale; jamais la maxime de Delphes ne se présente dans sa bouche comme une limite imposée à l'horizon infini de la science. La preuve, c'est qu'il est lui-même avant tout un métaphysicien; c'est que ses interrogations, ses définitions, tendent presque toujours à un résultat métaphysique, comme la détermination des idées premières, comme la démonstration de l'existence de Dieu par les causes finales, comme ses doctrines sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Cette même méthode, entre les mains de Platon, son disciple, est devenue la théorie des idées, et l'on sait que la théorie des idées ne comprend pas seulement la métaphysique, mais aussi la physique entendue dans le sens des anciens, en un mot, la

substance de toute vérité, la base de toutes les connaissances humaines. Il est inutile de rappeler ce qu'est la philosophie pour Aristote, le créateur de la métaphysique, le génie de la méthode, l'encyclopédie de toutes les sciences connues dans l'antiquité; ce qu'elle est pour les stoïciens, les épicuriens, l'école d'Alexandrie. Partout, et dans quelque but qu'on la recherche, dans un but spéculatif ou dans un but pratique, au nom de la vérité ou du souverain bien, la philosophie se présente comme la science; non comme telle ou telle science, mais celle qui les renferme et les soutient toutes, qui leur donne à toutes leurs titres de légitimité. Le scepticisme lui-même ne s'en fait pas une autre idée; seulement il déclare cette idée irréalisable; la vérité qu'il prétend avoir cherchée de toutes les forces de la raison, il la montre inaccessible, et en même temps qu'il nie la philosophie, il nie toutes les autres sciences. Pendant le moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la forme, et la théologie devait être le fond de la pensée; cependant cette forme, longtemps renfermée dans les humbles proportions de la logique, acquiert peu à peu une telle importance, ou se mêle si étroitement avec le fond, que la science reparaît, sinon dans son indépendance, au moins dans son unité: nous voulons dire son universalité. Les mêmes questions qui avaient autrefois divisé l'Académie et le Lycée, sont agitées avec passion au fond des cloîtres et des monastères, et produisent des œuvres comme le *Monologium* et le *Proslogium* ou la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Enfin, que dirons-nous des temps modernes? Est-ce que Bacon, Descartes, Leibnitz, trois hommes de génie dans lesquels se résume et se concentre toute la vie intellectuelle du XVII[e] siècle, n'ont pas embrassé dans leurs découvertes et dans leurs réformes fécondes l'universalité des connaissances humaines? Est-ce que ces puissants esprits ne se sont pas attachés surtout à mettre en lumière les idées qui dominent toutes les sciences, les principes d'où découle toute vérité? On attribue à Descartes une révolution semblable à celle que Socrate a accomplie dans l'antiquité. Mais quoi! Descartes songeait-il à confiner la philosophie dans l'étude du *moi* humain? Il est si éloigné de cette idée, qu'à peine a-t-il jeté un regard sur lui-même et constaté par la pensée sa propre existence, qu'il s'élève aussitôt, de proposition en proposition, selon la manière des géomètres, aux plus hautes considérations de la métaphysique, pour en descendre ensuite à toutes les parties de la physique, de la physiologie et de la philosophie naturelle. Et qu'on ne dise pas que Descartes n'était nullement forcé par ses principes de s'exercer à la fois sur des sujets si divers. Sa physique toute mécanique est la conséquence nécessaire de sa métaphysique, et celle-ci dérive de sa psychologie. Après lui, ses illustres disciples Malebranche et Spinoza, loin de rien retrancher à ce domaine de la philosophie, ont essayé de lui donner encore plus d'élévation et d'unité. En partant d'un point tout opposé, c'est-à-dire en ne cherchant que l'explication des phénomènes physiques, Newton, à la fin de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, se trouve tout à coup devant les mêmes problèmes. Il n'y a pas jusqu'aux esprits révolutionnaires du XVIII[e] siècle qui, tout en les déclarant insolubles sous prétexte qu'ils dépassent la sphère de l'observation, n'aient été obligés de les discuter et de les résoudre à

leur manière, les uns par un spiritualisme inconséquent, comme Locke et Condillac; les autres par un déisme sentimental, comme Rousseau; ceux-ci par le matérialisme, comme d'Holbach et Helvétius, et beaucoup par le panthéisme. La plus haute expression, dans l'ordre spéculatif, de cette époque de critique et d'analyse, Kant, après avoir enfermé l'esprit humain dans la conscience individuelle, comme dans une prison sans issue; après avoir rompu toute communication entre nos idées et les choses, n'a-t-il pas fait entrer dans l'unité savante et les compartiments symétriques de son système, non-seulement Dieu, l'âme, l'humanité, la morale, le droit, les beaux-arts, la religion, mais aussi la nature extérieure? On oublie trop que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a aussi écrit les *Éléments métaphysiques de la science de la nature*, où il s'efforce de déterminer, au point de vue général de sa doctrine, les éléments constitutifs du monde physique. Le caractère dominant du temps où nous vivons est de chercher à unir l'esprit analytique du XVIIIe siècle avec l'esprit de synthèse et d'organisation qui distingue le XVIIe. Aussi la psychologie d'une part, et de l'autre les sciences naturelles, ne sauraient lui suffire; mais, après avoir observé séparément les phénomènes de chaque ordre, après avoir recueilli des faits dans les parties jusque-là les plus négligées du domaine de l'expérience, il éprouve le besoin de remonter à leurs communes lois, à leur commune origine, et de les voir, en quelque sorte, tous à la fois dans une seule idée. C'est l'exagération de cette disposition qui a donné lieu en Allemagne, pendant le premier quart de ce siècle, à de si audacieuses tentatives; mais, contenue dans les bornes de l'intelligence humaine et éclairée, corrigée par une analyse sincère, elle n'est pas autre chose que l'esprit même de la philosophie.

L'objet de la philosophie, soit qu'on le cherche dans les définitions ou dans les systèmes, n'a donc jamais changé; il est aujourd'hui ce qu'il était au XVIIe et au XVIIIe siècle, ce qu'il était au moyen âge, dans la Grèce et chez les peuples de l'Orient, ce qu'il sera toujours, c'est-à-dire le savoir humain dans ses dernières profondeurs, les premiers principes, les causes premières de tout ce qui est, la vérité dans son caractère absolu et immuable, ou du moins sous la forme la plus élevée qu'elle puisse offrir à l'homme; et comme la vérité, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ne peut communiquer avec nous, ne peut se manifester en général que par la pensée, l'étude de la pensée ou de l'esprit humain, la connaissance de la raison par elle-même, et, par conséquent, la jouissance la plus complète, le développement le plus libre de ses forces, est le but immédiat, ou, si l'on peut ainsi parler, la matière prochaine de la philosophie.

II. Voilà l'objet de la philosophie déterminé, non d'après une théorie, mais d'après les faits; non d'après une conviction personnelle, mais d'après les témoignages et les efforts unanimes de tous les philosophes. Voyons maintenant quels sont les problèmes qu'elle renferme dans cette idée générale. Essayons d'indiquer le nombre et l'ordre de ses parties; faisons en quelque sorte la carte des sciences philosophiques.

Tant qu'elle n'était qu'une vague aspiration vers la vérité et se confondait avec l'amour général de la science; en un mot, pendant les

siècles qui signalent son début, la philosophie ne reconnaissait dans son propre sein aucune distinction de parties. La raison en est facile à comprendre : c'est que distinction est synonyme d'observation, d'analyse, et que l'esprit humain ne commence point par l'analyse, mais par la synthèse ; ignorant la grandeur du monde et sa propre petitesse, il voudrait tout embrasser d'un seul coup d'œil. Le premier essai d'une division de la philosophie est celui qu'on est en droit, d'après les interprétations les plus naturelles et les observations les mieux fondées, d'attribuer à Platon. Il paraît, en effet, autant que le lui permet sa nature d'artiste et la forme dramatique de ses œuvres, que Platon partageait la philosophie en trois sciences distinctes, quoique inséparables : la dialectique, la physique et la morale. La dialectique était la partie essentielle et s'occupait des principes les plus généraux ; voilà pourquoi on la voit souvent confondue avec la philosophie tout entière. Elle comprenait à la fois ce que nous désignons sous les noms de psychologie, de logique et de métaphysique. Dans la morale, comme nous le voyons par le dialogue de *la République*, était renfermée la politique et aussi la philosophie de l'histoire. La physique, contenue tout entière dans *le Timée*, avait pour but de fonder sur les principes de la dialectique une cosmogonie et une théorie générale de la nature. A cette division incomplète, Aristote en substitua une autre beaucoup plus nette et plus savante. Il plaça au sommet de la philosophie la métaphysique, qu'il désigna aussi sous le nom de philosophie première. Il accorda une place distincte à la logique, création de son génie, instrument universel de toutes les sciences, comme la métaphysique en est le fond. La physique et la morale furent maintenues dans le même rang et les mêmes attributions que Platon leur avait assignés. Enfin, dans son traité *de l'Âme*, Aristote n'a pas seulement tracé les linéaments de la psychologie, mais il a été plus loin : il a cherché, à tous les degrés de la nature, les rapports qui existent entre les facultés de l'âme ou de la vie et la conformation organique. Les stoïciens et les épicuriens retranchèrent de cette sage économie la métaphysique, qui se confondit pour eux avec la science de la nature, et donnèrent le premier rang à la morale. Dans les écoles du moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la dialectique et l'application de la dialectique à la théologie ; mais la division d'Aristote reparut tout entière avec la connaissance de ses œuvres. Les pères de la philosophie moderne, les grands hommes du XVIIe siècle, furent plus occupés à fonder ou à régénérer qu'à ordonner et à classer ; et dans le mouvement si fécond qu'ils laissèrent derrière eux, la science, sans changer de limites, changea souvent d'horizon et de contours, suivant le point de vue où elle se plaçait. Chaque système apporta naturellement avec lui son cadre particulier. Cependant la vieille division se conserva au fond des idées et du langage philosophiques ; les questions qu'on agita continuèrent d'être classées sous les anciennes dénominations : questions de physique ou de philosophie naturelle, questions de logique, questions de morale, questions de métaphysique.

Aujourd'hui, il y a deux manières d'ordonner les problèmes philosophiques : l'une, à l'usage de l'école, et généralement consacrée dans l'enseignement public ; l'autre indépendante de toute tradition, de

toute règle officielle, et qui ne considère que le fond des choses. Selon le cadre de l'école, la philosophie se compose de quatre parties : la première, celle qui sert d'introduction à toutes les autres, est la *psychologie,* ou l'étude du sujet pensant, du *moi,* considéré dans l'exercice, non-seulement de la pensée, mais de toutes les facultés dont nous avons conscience; la deuxième, c'est la *logique,* ou l'art de se servir de la pensée pour la découverte et la démonstration de la vérité, après l'examen de cette question fondamentale : La vérité est-elle accessible à la pensée humaine, ou les idées mêmes les plus nécessaires de la raison sont-elles l'expression fidèle de ce qui est? Les lois que la raison impose à notre volonté, et le but général qu'elle marque à notre existence, forment l'objet de la troisième partie, désignée sous le nom de *morale.* Enfin, la quatrième, qu'on appelle la *Théodicée,* à l'imitation des *Essais* de Leibnitz, comprend toutes les questions relatives à la religion naturelle : l'existence de Dieu, ses principaux attributs, ses rapports avec la nature et avec l'homme, la destinée de l'âme après la mort. Ces quatre branches de connaissances sont certainement des éléments indispensables d'une science qui a, comme nous l'avons dit, pour objet immédiat l'esprit humain : car, comment se faire une idée de l'esprit humain, si l'on n'embrasse dans ses recherches l'âme tout entière, puisque la pensée ne peut se concevoir sans l'être qui pense, ni s'exercer sans le concours des autres facultés du *moi?* Or, si l'étude de l'esprit, sous peine de s'égarer dans de vaines abstractions, est la même que celle de l'âme, et si l'étude de l'âme est possible à l'aide de la conscience qui enveloppe toutes les facultés, il est clair qu'il faut ajouter aux questions de logique les questions de morale; qu'indépendamment des lois de l'intelligence et des conditions du vrai, il faut aussi chercher les lois de la volonté, le but de la liberté et les fondements du bien. Ce n'est qu'après avoir épuisé cette double série d'observations, et quand on aura une idée à peu près complète de la personne humaine, qu'on pourra essayer d'atteindre la cause première de notre existence, c'est-à-dire le principe universel de tous les êtres. Car la liberté et ses lois ne sont pas moins nécessaires que la raison pour nous faire concevoir, dans la mesure de nos facultés, la nature divine; ce n'est pas en mutilant la copie qu'on peut retrouver l'original. Mais s'il n'y a rien à effacer dans ce programme habituel de la philosophie, en résulte-t-il qu'il n'y a rien à y ajouter? Parce qu'on n'y remarque rien de superflu, y trouve-t-on tout ce qui est nécessaire? Nous ne le pensons pas, et les questions que nous allons indiquer sommairement se justifieront et se recommanderont d'elles-mêmes.

D'abord, si l'on veut connaître l'esprit humain, sur lequel s'appuie et autour duquel viennent se coordonner toutes les recherches philosophiques, ce n'est pas assez de l'observer dans l'homme, il faut l'étudier dans l'humanité. L'homme, en effet, considéré individuellement, possède dans une mesure plus ou moins étendue tous les attributs essentiels, toutes les facultés distinctives de son espèce, et il en dispose d'une manière souveraine, c'est-à-dire comme un être libre, comme une personne morale; mais ces facultés ne se développent qu'à travers les âges, par l'influence que nous exerçons les uns sur les autres, sous

les excitations réunies de la société et de la nature. C'est ainsi que toute la suite des hommes, comme dit Pascal, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement; c'est sur ce fait que repose l'unité du genre humain, non moins réelle et d'une vérité non moins expérimentale que la liberté de l'individu. Observer dans son ensemble cette marche collective, cette évolution continue du genre humain, en déterminer les différentes phases, en dégager les principales lois, tel est l'objet qu'on attribue à la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire est donc la continuation, le complément nécessaire de la philosophie de la conscience ou de la psychologie. Mais nous nous hâtons d'ajouter que, sans la dernière de ces deux sciences, la première est absolument impossible; car comment espérer de comprendre l'humanité si l'on ignore ce que c'est que l'homme? Comment celui qui n'a aucune idée de la raison, de la liberté, du sentiment moral, de l'imagination, qui doute même que ces facultés existent, pourrait-il en suivre le développement à travers tous les événements extérieurs?

Mais la philosophie de l'histoire n'est elle-même qu'un tout composé de plusieurs parties. Tant que ces parties ne seront pas démêlées les unes des autres, tant qu'on n'aura pas une idée nette et précise de chacune d'elles, c'est en vain qu'on se flattera d'en saisir l'ensemble; on n'embrassera qu'un nuage. Or, puisqu'il s'agit d'étudier l'esprit humain, la faculté de l'âme humaine, dans la vie collective et les efforts communs de l'humanité, continués de siècle en siècle et de génération en génération, comment se manifeste l'esprit humain dans cette sphère générale? Il se manifeste par les institutions et les lois, par les lettres et les arts, par les croyances religieuses, par les systèmes philosophiques. Les actions et les mœurs, tant publiques que privées, ne sont elles-mêmes, dans leur signification générale, que la traduction vivante de toutes ces choses. La philosophie de l'humanité comprend donc nécessairement la philosophie du droit ou de la législation, l'histoire philosophique des lettres et la philosophie des beaux-arts, ordinairement réunies sous le nom d'esthétique, l'histoire philosophique ou la philosophie des religions, et l'histoire de la philosophie, qui est en même temps celle de toutes les sciences. La première doit nous apprendre comment se forme et s'organise, et aussi comment se dissout quelquefois la société; comment peu à peu la liberté succède à l'oppression, le droit à la force, l'ordre moral à l'anarchie ou à la violence; la seconde, comment se développe et quelle place tient dans la vie humaine l'imagination, comment l'idée du beau se mêle à toutes nos autres idées, comment toute pensée se réalise sous une forme extérieure dans une image sensible, avant que l'esprit la saisisse en elle-même. La troisième mettra sous nos yeux toutes les expressions que peuvent revêtir le sentiment et l'idée de l'infini, les degrés qu'ils traversent dans la conscience humaine et les conditions sous lesquelles ils arrivent à leur dernière forme. La quatrième, enfin, nous expliquera par quelles lois, quelle suite d'efforts, de contradictions et de combats avec elle-même, la raison, et avec elle l'âme tout entière, est arrivée à se chercher, à se comprendre, à faire sa propre conquête. Quand on aura étudié séparément ces quatre branches des connais-

sances humaines, tout ne sera pas fini : il faudra alors rechercher les rapports qui existent entre elles, ou déterminer l'influence qu'exercent les unes sur les autres les lois, les œuvres de l'imagination, les idées philosophiques et les croyances religieuses. Les faits généraux qui ressortiront de cette comparaison seront le résultat le plus important, la conclusion définitive de la philosophie de l'histoire : car ils devront nous offrir la plus haute expression des destinées du genre humain, et nous montrer par le chemin qu'il suit le but vers lequel il est appelé.

Les mêmes rapports que nous venons de découvrir entre l'individu et l'humanité dans l'ordre psychologique, c'est-à-dire dans la constitution générale de nos facultés, nous les trouvons dans le cercle de la logique et de la morale, ou dans l'application de ces facultés à la recherche du vrai et à la pratique du bien. En effet, la logique considérée dans toute son étendue, ou du moins telle qu'on la conçoit aujourd'hui, comprend, indépendamment du problème de la certitude et des règles de la méthode, la démonstration de la vérité. C'est même dans cette dernière partie qu'elle est restée renfermée depuis son fondateur jusqu'à son premier réformateur, depuis la composition de l'ancien jusqu'à celle du nouvel *organum*. La démonstration de la vérité suppose la connaissance non-seulement des lois de la pensée, mais des lois du langage, et des rapports qui existent entre les unes et les autres. Tel est aussi le cercle qu'embrasse le premier monument de la logique, c'est-à-dire l'*organum* d'Aristote, qui est en même temps le premier monument de la grammaire générale. Mais, avant de donner des règles au langage, avant de fixer ses éléments et ses formes pour les mettre d'accord avec les éléments et les formes de la pensée, n'est-il pas utile de savoir comment il se constitue en quelque sorte de lui-même, sous les inspirations spontanées de l'âme, modifiant ses signes et les multipliant, variant ses inflexions et ses formes suivant les besoins, c'est-à-dire suivant les idées, les passions, le caractère de chaque peuple et de chaque âge, et aussi suivant les images que la nature offre habituellement à nos yeux? Or, cette science, c'est la philosophie des langues, qu'il ne faut pas confondre avec la philologie comparée : car celle-ci ne tient compte que des éléments matériels de la parole, tandis que la première considérera surtout son développement spirituel, ou les lois selon lesquelles elle arrive successivement à exprimer toutes les idées. La philosophie des langues est donc étroitement liée à la grammaire générale, qui elle-même fait partie de la logique.

La morale aussi soulève des questions qui s'étendent hors du cercle ordinaire de ses recherches. Nous citerons d'abord celle des devoirs et des droits respectifs de l'individu et de la société. Qu'est-ce que la société doit à l'individu ? Qu'est-elle autorisée à exiger de lui, et réciproquement? Voilà un problème dont personne, assurément, ne contestera aujourd'hui l'importance, et que la science, au milieu des événements qui s'accomplissent, n'a pas le pouvoir d'ajourner. Mais une société déterminée, c'est-à-dire un Etat, n'est pas une puissance isolée dans ce monde. Les Etats ont des rapports entre eux qui sont soumis aux mêmes lois, qui relèvent des mêmes principes que ceux qui règlent les rapports et les actions des individus. La morale, indépendamment des

devoirs individuels ou privés et des droits qui en découlent, comprend donc le droit politique et international, fondé sur ses bases naturelles. Nous ne craignons pas d'y ajouter, dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus général, l'économie politique : « car il existe, comme nous l'avons dit ailleurs (*Voyez* MORALE), une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. »

Toutes les sciences que nous venons d'énumérer, la philosophie de l'histoire avec toutes ses divisions, la philosophie des langues, le droit des gens ou international et l'économie politique, n'en forment qu'une seule, qu'on peut appeler la *philosophie de l'humanité*, pour la distinguer de la philosophie proprement dite, très-justement nommée la science de l'homme. Mais de même que l'homme est lié à l'humanité, de même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein duquel se déroulent ses destinées. La nature, en effet, n'a-t-elle pas comme nous ses propriétés ou ses forces, ses lois, son organisation, sa fin, dont nous subissons nécessairement l'influence? Les facultés morales et intellectuelles qui composent notre essence ne sont-elles pas attachées à une certaine forme de l'organisation physique, soumise elle-même au reste de l'univers, et dont les modifications répondent souvent à autant d'aptitudes diverses, à autant de génies ou de caractères différents? Quel est le principe, quels sont les eléments de ce tout qui pèse avec tant de force sur notre espèce? Quelles sont les limites respectives de son existence et de la nôtre? Quelles sont les ressemblances et les différences entre lui et nous? Ces questions ne peuvent être résolues qu'à une hauteur qui domine tous les phénomènes, par une science qui embrasse toutes les sciences naturelles, et qu'on appelle pour cette raison la *philosophie de la nature*. Quant à l'objet de cette science, on pourra se plaindre de son étendue et de ses difficultés, personne n'en contestera l'existence, si l'on songe au nombre et à la variété des problèmes qui se présentent dans le cercle du monde physique, au delà des phénomènes sensibles et des rapports de quantité. Qu'est-ce que le temps, l'espace, le mouvement, la matière, l'organisation, la vie? Le temps et l'espace ont-ils par eux-mêmes une véritable existence, ou ne sont-ils que l'ordre, le rapport des choses successives et simultanées? Ou bien encore faut-il les considérer comme de simples *lois de* notre sensibilité? Le mouvement a-t-il son principe, sa cause, son siége dans la matière, ou vient-il d'une cause supérieure? Est-il éternel et inépuisable, ou a-t-il commencé et doit-il finir? Et la matière, en quoi consiste-t-elle? N'est-elle que l'étendue? Est-elle une force, un agrégat de forces ou d'atomes inertes? Comment cette matière sans intelligence obéit-elle à des lois si intelligentes? D'où lui viennent ces formes, ces dessins, ces structures merveilleuses que, dans quelques-unes de ses combinaisons, appelées des corps organisés, elle conserve et reproduit avec tant de persévérance? Qu'est-ce qui donne à ces corps la faculté de se mouvoir, de se conserver, de rester unis, en dépit des lois ordinaires de l'affinité élective? D'où leur vien-

nent et en quoi consistent toutes les facultés par lesquelles ils se rapprochent de nous ? Quels sont les rapports de la psychologie animale et de la psychologie humaine? Tels sont quelques-uns de ces problèmes, dont on chercherait vainement la solution dans les observations du physicien et du naturaliste ou dans les déductions du géomètre. Aussi ni les philosophes anciens, ni les grands philosophes modernes ne les ont oubliés dans leurs systèmes; ils étaient compris, comme nous l'avons déjà dit, dans la physique générale, qui formait une partie essentielle de la philosophie. Aujourd'hui, ils sont, pour ainsi dire, la frontière commune de la philosophie et des sciences naturelles.

Ainsi, la science philosophique, considérée dans sa plus vaste extension, se partage en trois grandes branches : d'abord la *philosophie proprement dite,* ou la science de l'homme, exclusivement fondée sur la raison et la conscience; ensuite la *philosophie de l'humanité*, qui applique les deux facultés précédentes à tous les éléments essentiels de l'histoire; enfin la *philosophie de la nature,* qui est obligée d'ajouter à ces mêmes facultés la connaissance des lois et des principaux phénomènes de l'univers. La nature même de ces trois ordres de connaissances justifie la disposition que nous adoptons, puisqu'ils forment comme trois cercles concentriques dont le premier est enveloppé dans le second, et le second dans le troisième. C'est par l'homme que l'on comprend l'humanité; c'est par l'homme et l'humanité tout ensemble qu'on peut espérer de parvenir aux points les plus élevés de la nature. Nous ajouterons que le centre commun de ces trois cercles, le point autour duquel ils se meuvent et auquel ils aboutissent par tous leurs rayons, c'est la science de Dieu, la théodicée ou la métaphysique générale. En effet, l'idée de Dieu n'est pas seulement le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'observation des phénomènes de l'âme; elle est aussi la source des plus hautes inspirations, des œuvres les plus accomplies de l'humanité, et la seule lumière qui puisse éclairer sa marche; elle apparaît aussi dans chacune des lois, dans chacune des forces, et surtout dans l'ordre général du monde. Il n'y a donc de théodicée complète que celle qui repose sur cette triple base, ou qui nous montre la puissance divine présente à la fois dans la conscience, dans l'histoire et dans la nature.

Ce cadre de la philosophie, ce n'est que l'idée même de la philosophie sous une forme plus analytique. Il est impossible d'admettre celle-ci et de repousser celui-là. Si l'on croit que la vérité est une, et si l'on aspire à la connaître dans son unité, il ne faut point la chercher sur un point isolé de l'existence. La philosophie n'est pourtant pas la science universelle : comment proposer une telle chimère ? Elle a pour objet les principes et les lois universelles, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à toutes les sciences. Mais il ne suffit pas que les divers problèmes que nous lui attribuons lui appartiennent à juste titre et appellent tout notre intérêt, il faut savoir encore par quel moyen, c'est-à-dire par quelle méthode, elle les résoudra. C'est cette question que nous allons aborder, en faisant observer d'abord qu'il ne s'agit de rien moins, au fond, que de l'existence même de la philosophie : car, si la philosophie n'est pas soumise à une marche déterminée par la nature de ses recherches, si elle n'aperçoit pas, avec le but qu'elle poursuit, les

moyens naturels d'y atteindre, c'est en vain qu'elle prétend au premier rang parmi les sciences, elle n'est qu'un rêve irréalisable, une stérile ambition de notre esprit.

III. La méthode, en général, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles notre esprit s'élève à une vue claire et distincte de la vérité, ou à ce degré de la connaissance qu'on appelle la science. Ces opérations sont en petit nombre : car, lorsqu'on a nommé l'analyse et la synthèse, l'observation, la généralisation, l'induction et la déduction, on les a à peu près citées toutes; mais on peut les employer tantôt réunies, tantôt séparées, dans une sphère plus ou moins étendue, en commençant par une extrémité ou par une autre, selon la nature des objets qu'on veut connaître et le degré où l'on veut parvenir dans cette connaissance. De là, autant de méthodes particulières qu'il y a de sciences essentiellement différentes. Par exemple, les mathématiques, qui n'ont rien à demander à l'expérience et qui fondent leurs théorèmes sur les définitions et les axiomes, se servent exclusivement du raisonnement déductif. Les sciences physiques, au contraire, s'adressent surtout à l'observation et à l'induction. Pour nous, il s'agit de la méthode qui convient, non pas à telle ou telle branche des connaissances dont nous avons essayé de tracer le tableau, mais à la philosophie tout entière, c'est-à-dire de la méthode philosophique portée à sa plus haute expression, et qui doit être aux autres méthodes ce que la philosophie elle-même est aux autres sciences.

Posée dans ces termes, la question a été résolue de plusieurs manières, selon les points de vue divers où l'esprit peut se placer en commençant à réfléchir sur la nature et sur lui-même. Les uns, frappés de l'ascendant qu'exerce sur nous le monde extérieur, et voyant ses impressions se mêler à toutes nos idées, ses lois peser sur toutes nos facultés et déterminer la plupart de nos actions, se sont imaginé que l'âme n'était qu'un effet de l'organisation, la pensée une combinaison de la matière, et que, pour trouver la raison des choses, il faut procéder du dehors au dedans, de l'univers matériel aux sens, et des sens à l'intelligence. Cette marche a été suivie invariablement, mais avec plus ou moins d'art ou de résolution, par tous les philosophes de l'école dite *sensualiste*, depuis les ioniens, Démocrite et Epicure, jusqu'aux sceptiques du dernier siècle et aux sectateurs de la philosophie prétendue *positive* de notre temps. Nous l'appellerons, avec plusieurs historiens de la philosophie, la méthode *empirique :* car en vain cherche-t-elle l'ordre et l'unité dans ses résultats; en vain quelquefois en prend-elle les apparences; comme elle anéantit l'autorité de la raison, sans laquelle toute idée d'ordre est détruite dans son principe, elle ne peut aboutir qu'à la plus triste confusion. Les autres, au contraire, observant que le monde, que les choses en général seraient pour nous comme si elles n'existaient pas sans la pensée qui les conçoit, et que la pensée elle-même ne serait rien sans la conscience, ou si elle n'assistait à l'exercice de ses propres facultés, si elle n'était instruite de tout ce qui se passe en elle, en tirent cette conclusion, que la connaissance du *moi*, du sujet pensant, est le fondement sur lequel repose toute autre connaissance, et que, pour atteindre aux vérités premières, c'est-à-dire à la science philosophique, il faut procéder non du dehors

au dedans, mais du dedans au dehors, de la conscience à l'âme, de l'âme à l'univers. Cette seconde méthode, entrevue par Socrate, définie et propagée par Descartes, poussée à la dernière exagération par Kant, a reçu le nom de méthode *psychologique*. D'autres, enfin, se placent également au-dessus du monde de la conscience et de celui des sens, de l'esprit et de la matière, de l'âme et de la nature. Ces deux objets de notre connaissance, irréductibles l'un à l'autre, et cependant incapables de se suffire à eux-mêmes, ne sont plus dans leur conviction que des formes diverses, des manifestations parallèles ou opposées d'un seul et même principe à la fois spirituel et matériel, étendue et pensée. De là la nécessité de chercher immédiatement dans ce principe, dans ce fond identique et immuable de toute existence, la cause et la raison, l'essence et la loi de tous les phénomènes. En effet, les êtres et les causalités intermédiaires, et, par conséquent, les propriétés de ces êtres étant supprimés, toute explication des faits intellectuels ou physiques, toute théorie de l'homme ou de la nature doit être tirée de l'idée de l'absolu et ne peut être qu'une déduction ou une analyse de cette idée. Il faut donc que l'homme, pour ainsi dire, usurpe la place de Dieu, qu'il s'attribue sa raison, la conscience de son existence infinie, et qu'au lieu d'observer l'univers, il le construise *à priori*, il le crée sous un certain rapport, en montrant dans quel ordre il est sorti nécessairement du sein de l'être nécessaire. Ce mépris de l'expérience, cet usage exclusif du raisonnement et des notions *à priori* dans le champ tout entier de la philosophie, voilà ce qui caractérise la méthode *spéculative*. C'est cette méthode que pratiquaient déjà les philosophes d'Elée et de Mégare, ces intrépides raisonneurs qui, sur les ruines amoncelées par leur subtile dialectique, ne laissaient subsister que les notions de l'unité et de l'être. Après avoir essayé de nier et de confondre l'expérience, elle voulut la remplacer : au rôle négatif qu'elle avait joué d'abord, elle substitua un rôle positif, dogmatique, et c'est avec ce caractère qu'on la retrouve dans l'école d'Alexandrie, au-dessous des régions abandonnées au mysticisme. Mais nulle part elle ne s'est exercée avec plus de hardiesse et de puissance, nulle part elle n'a enfanté des conceptions plus vastes, plus profondes, plus dignes d'admiration que dans les systèmes de Spinoza et de l'école allemande. C'est là véritablement que la raison humaine, comme nous l'avons dit tout à l'heure, se confond avec la raison divine, ou plutôt avec Dieu, se substitue à lui et considère la philosophie comme la science universelle, comme un retour du principe des êtres sur sa propre existence ou la conscience qu'il a de lui-même.

On parle aussi quelquefois d'une quatrième méthode, désignée sous le nom de méthode *traditionnelle*, et qui consiste à demander à la tradition, à l'Ecriture sainte, les principes les plus essentiels de la métaphysique et de la morale, pour les développer ensuite ou pour les expliquer à l'aide du raisonnement et de l'observation. Ce procédé, malgré les défenseurs qu'il a trouvés en France il y a quelques années, ne peut être sérieusement proposé comme une méthode philosophique : car, tradition et philosophie sont deux choses aussi différentes que croire et savoir, que raison et autorité. Si la philosophie, dans la sphère qui lui appartient, n'est pas complétement libre, si elle ne dépend pas

uniquement de nos facultés intellectuelles et des lois que l'esprit humain tient de sa propre nature; si elle n'est pas, comme nous l'avons dit, la plus haute application de ces facultés et de ces lois, elle cesse d'exister. Qu'à une certaine époque, comme celle de la scolastique, et sous une forme aussi nette que le syllogisme, un pareil compromis soit considéré comme une transition utile, on le comprend sans peine; mais apprécié en lui-même et conservé dans l'étendue qu'on a essayé de lui donner, il n'est pas moins incompatible avec la foi qu'avec la raison : car qu'est-ce qui peut répondre que l'explication ne tuera pas le dogme, que le commentaire n'emportera pas le texte? Les exemples ne nous manqueraient pas pour justifier ce soupçon.

Restent donc les trois méthodes que nous avons exposées précédemment, et entre lesquelles nous sommes obligés de choisir, si nous ne réussissons pas à les concilier : la méthode empirique, ou, pour n'employer que des termes acceptés par tout le monde, l'expérience des sens prise pour seule base de la vérité philosophique; la méthode psychologique, ou l'expérience intérieure, l'aperception de conscience donnée pour fondement aux autres opérations de la pensée; enfin, la méthode spéculative, ou l'emploi exclusif du raisonnement et de la raison pure.

De ces trois méthodes, la première est sans contredit la moins fondée en principe et la moins soutenable dans ses conséquences. Quoi de plus arbitraire, en effet, quand on examine de près la question, que d'en appeler tout d'abord aux sens pour analyser et expliquer l'intelligence et le principe même dont l'intelligence n'est qu'un attribut, c'est-à-dire l'être pensant, l'âme avec toutes ses facultés? Les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace; mais, moi, je ne me connais, je ne m'aperçois que par la conscience ou la propriété qu'a l'être pensant, l'esprit, de se replier sur lui-même, de savoir ce qu'il est et comment il est. Sans cette propriété, la pensée n'existe pas et ne nous présente absolument rien dont nous puissions nous faire une idée : car on ne pense pas sans savoir ce qu'on pense. Avant donc d'expliquer l'intelligence par aucun fait extérieur, sachons ce qu'elle est, interrogeons-la elle-même. Avant de chercher hors de nous l'origine, les éléments et le principe de notre existence, descendons en nous et observons, sans parti pris, tout ce qui s'y trouve. Bien plus, tant que cet inventaire n'a pas été fait, tant que nous n'avons pas vu clair dans la nature de notre esprit et que nous ignorons sous quelles conditions, dans quelles limites, par quels moyens il atteint la vérité, nous ne sommes pas autorisés à croire au monde extérieur, ou nous y croirons de la foi du charbonnier, non de celle du philosophe. C'est qu'il y a autre chose dans la perception des sens qu'un fait purement matériel et sensible : il y a l'idée d'espace, sans laquelle il n'y aurait pas d'étendue; il y a l'idée de cause, sans laquelle nous n'irions pas chercher dans l'étendue des forces distinctes de nous, c'est-à-dire les corps qui expliquent nos sensations; il y a l'idée de substance, sans laquelle il n'y aurait dans les corps ni unité ni durée. Qu'on supprime tous ces éléments que la perception emprunte à la raison, au suje

pensant, au *moi*, et que la conscience seule peut apercevoir, il ne restera que des impressions fugitives et dépourvues de tout lien, de toute signification, qui ne pourront se rapporter ni à l'esprit, ni à la matière, ni à l'âme, ni à la nature, ombres sans forme et sans nom. Aussi l'histoire, qui n'est souvent que la logique en action, nous apprend-elle que le sensualisme a toujours fini par le scepticisme. Tous les arguments des sceptiques anciens, depuis Protagoras jusqu'à Carnéade et à Ænésidème, peuvent se déduire de cette supposition, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans les sens, que toute idée n'est dans l'origine qu'une image imprimée dans notre cerveau (φαντασία). Il en est de même du scepticisme moderne. C'est un disciple de Locke qui en est l'interprète le plus conséquent et le plus hardi. Toutes les objections de Hume contre la notion de cause et de pouvoir, reposent sur la doctrine qui fait sortir toutes les facultés de notre entendement de la sensation et de la réflexion; et l'on sait où aboutissent ces objections elles-mêmes : au doute et à la confusion universels : car, avec la notion de cause se trouve aussi emporté le principe d'induction, cette source de tout ordre et de toute lumière dans l'expérience. Tel est le résultat logique de la méthode qui cherche dans les sens l'origine et le principe de la pensée.

La méthode empirique admet l'expérience sur une base tellement étroite et avec des moyens tellement bornés, qu'elle la réduit à une complète impuissance; la méthode spéculative essaye de s'en passer complétement. L'un est aussi chimérique que l'autre : car, soit qu'elle procède par déduction, à la manière des géomètres, *more geometrico,* comme dans le système de Spinoza, ou par opposition et conciliation, par antithèse et synthèse, comme dans la dialectique allemande (*Voyez* HEGEL), la méthode spéculative est toujours la même; elle se place tout d'abord au sein de l'absolu, nous montrant que dans cette seule idée sont comprises toutes les autres, que toutes en sortent, que toutes y rentrent, et confondant cette identité logique avec celle des choses. Or, nous avons le droit de demander à ceux qui préconisent ce système : De quel droit parlez-vous de ce qui est en soi et absolument, vous qui ne vous connaissez pas vous-mêmes? Comment savez-vous qu'une telle chose existe? Ils répondront que l'être en soi existe par cela seul qu'il peut être pensé; ce que Spinoza exprime par ces mots : « L'idée de la substance implique nécessairement l'existence; » ce que Hegel, plus hardi et plus systématique, traduit de la manière suivante : « La pensée et l'être sont identiques; tout ce qui est dans la raison est dans la réalité, et tout ce qui est dans la réalité est dans la raison. » Mais nous demanderons de nouveau : de quel être, de quelle pensée est-il question? Où avez-vous trouvé cette idée de substance; comment êtes-vous venus à concevoir cette raison et cette réalité dont vous parlez? En effet, nous comprenons qu'on nous entretienne de tel ou tel être, par exemple des corps, de l'âme humaine, de Dieu, ou d'une pensée dont j'ai parfaitement conscience, qui existe quelque part, qui appartient à quelqu'un; mais nul ne conçoit ce que c'est que l'être ou la pensée en général. Tout être à des attributs, infinis si l'on veut, lorsqu'il s'agit de l'Etre infini, mais déterminés et qui n'appartiennent qu'à lui. Toute pensée et, par conséquent, toute idée se ma-

nifeste dans une intelligence, dans un esprit, et tout esprit a conscience de lui-même : car c'est précisément par là qu'il mérite son nom. Quant à la raison et à la réalité, ce ne sont que des noms différents de la pensée et de l'être : la pensée, considérée dans ses éléments universels et nécessaires, voilà ce qu'on appelle la raison ; l'être, considéré comme l'objet de la pensée, et distingué des phénomènes qui l'annoncent aux sens, des formes qui passent, voilà ce qu'on appelle la réalité. La raison ne peut exister que dans un être raisonnable ; la réalité, dans un être réel ; et si je ne savais pas que je suis moi-même un être pareil, d'où l'idée m'en serait-elle venue? A qui serait-elle venue? La méthode spéculative est donc une méthode purement verbale, purement algébrique. Elle repose sur des abstractions qui ne répondent à rien de réel, ou sur des signes qui ne représentent véritablement aucune idée. L'être en général et la pensée en général sont des signes de cette espèce : car comment discerner avec notre esprit ce qui n'a aucun caractère, aucun attribut distinct, comme cette substance de Spinoza, qui n'a pour elle que l'existence, ou cet être pur de l'école allemande, assimilé avec raison au pur néant? Qui pourra jamais voir autre chose qu'un mot dans la pensée abstraite, telle que nous la montrent ces mêmes systèmes, avant qu'elle se manifeste sous la forme de la raison et de la conscience, c'est-à-dire une pensée qui ne pense pas?

Une fois hors de la réalité, c'est-à-dire de l'expérience, on ne trouve plus que l'arbitraire : tel est aussi le vice fondamental de la méthode spéculative, sous quelque forme qu'elle se présente. D'abord, comme nous venons de le montrer, elle ne peut pas justifier ses principes, elle ne peut pas dire d'où elle les tient ni en discuter la valeur ; car une pareille tâche est impossible quand on commence par se placer en quelque sorte au-dessus de soi-même et de sa propre intelligence ; quand, au lieu de parler au nom de la conscience et des facultés bornées de l'homme, on se substitue à la raison et à l'être universels. Mais ce n'est pas tout : la méthode spéculative ne tenant compte que d'une seule faculté, la pensée, parce que c'est la seule qui se prête à ses exigences et qui renferme la notion de l'absolu, est obligée d'y faire entrer toutes choses, d'en faire la substance et la forme de tout ce qui est, ou de nous expliquer comme des faits intellectuels, de nous représenter comme des idées, comme des opérations de la pensée, les phénomènes les plus divers de l'âme et de la nature. C'est précisément ce qu'elle s'efforce de faire dans toutes les doctrines qu'elle a mises au jour, depuis Plotin jusqu'à Hegel. Et si l'on objecte que Spinoza reconnaît l'étendue comme un attribut parallèle à la pensée, nous ferons remarquer que cette étendue purement intelligible, renfermée dans la notion abstraite de substance, n'est elle-même qu'une idée abstraite, dont la matière et les corps nous représentent les diverses déterminations. Aussi l'auteur de l'*Éthique* a-t-il pu dire (2e partie, prop. 13 et 21) que l'idée du corps et le corps lui-même ne sont qu'une seule et même chose, aussi bien que l'idée de l'âme et l'âme elle-même. Or, on conçoit qu'une fois aux prises avec cette nécessité, on ne puisse pas marchander avec l'arbitraire, et qu'on se laisse aller à créer, ou, comme on l'a dit, à *construire* le monde que notre principe exige. C'est ainsi que, dans l'ordre moral, le désir, la volonté, les passions, la douleur,

le plaisir; dans l'ordre physique, l'attraction, l'affinité élective, l'organisation, la vie, ne sont que des déterminations diverses de la pensée, des degrés successifs de la raison, d'une raison qui ne se connaît pas et qui n'appartient à personne. Mais plus on est chimérique au fond, plus on cherche à se faire illusion par les sévères artifices et la rigueur didactique de la forme. De là cet appareil de définitions, d'axiomes, de propositions, de démonstrations, de corollaires, de scolies, que Spinoza appelle la méthode géométrique, et cette chaîne interminable de termes qui se divisent pour se reconstruire, et qui se construisent pour se diviser, à laquelle Hegel a donné le nom de dialectique immanente. Cependant, à la considérer de près, cette alchimie métaphysique, qui fait sortir toutes choses de l'*idée* (c'est le mot dont se sert le philosophe allemand), n'est pas plus fondée que le procédé de Condillac, qui tire toutes nos facultés de la sensation. Elle vise seulement plus haut et remue plus de questions; elle est plus hardie et plus savante.

Les mêmes raisons qui détruisent dans notre confiance la méthode empirique et la méthode spéculative, servent à fonder l'autorité de la méthode psychologique. Il n'y a, en effet, que la conscience prise pour point de départ de la philosophie, qui puisse nous sauver en même temps d'un sensualisme étroit, nécessairement entraîné au scepticisme, et d'un idéalisme chimérique où tout s'en va en abstractions. Mais il ne suffit pas qu'on interroge cette précieuse faculté, il faut encore savoir écouter ses dépositions. Il faut accepter les faits qu'elle nous présente dans l'ordre et dans l'état où elle nous les présente, en évitant de les mutiler, de les isoler, de les confondre. Or, la conscience est formée par la réunion de trois éléments très-distincts : l'élément personnel, l'élément actif et l'élément universel ou absolu. L'élément personnel, ou, pour parler plus exactement, l'attribut distinctif, le signe caractéristique de la personnalité, c'est cette propriété de la pensée de se replier sur elle-même et d'apercevoir ses propres opérations, qui nous permet de dire *je pense* et, par conséquent, *je suis*, au moins comme sujet pensant, ou, pour nous servir des expressions de Descartes, comme *chose pensante*. L'élément actif, c'est la volonté, qui tombe en même temps que la pensée sous la perception de la conscience, et sans laquelle le sujet de la pensée, le *moi*, ne serait encore qu'une intelligence personnelle, un esprit, non une âme. Enfin, l'élément universel, ce sont les idées de la raison ou les principes *à priori* qui nous forcent à nous élever de ce qui est en nous à ce qui est hors de nous et au-dessus de nous, du phénomène à la substance, de l'effet à la cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, etc. Il n'y a véritablement dans la conscience que ces trois choses qui lui appartiennent et qu'elle tire, en quelque sorte, de son propre fonds : car la sensation est comme une matière qu'elle reçoit du dehors, mais qu'elle ne conserve pas toujours, et qui n'arrive à sa connaissance que lorsqu'elle y applique son activité. Qu'on essaye de séparer ces éléments, ou, ce qui revient au même, de les réduire l'un dans l'autre, aussitôt ils cessent d'exister, notre esprit ne peut plus les concevoir. Ainsi l'on n'imagine pas que la personnalité, exprimée par ces deux mots : *je pense,* ou la conscience prise dans un sens étroit, puisse se

manifester quelque part si l'on ne pense pas en effet, ou si l'on ne fait pas quelque usage des idées fondamentales, des lois universelles de la raison : car qu'est-ce donc qu'on appelle penser si ce n'est pas cela? D'un autre côté, l'on ne comprend pas mieux, comme nous l'avons déjà remarqué, que la pensée puisse s'exercer sans qu'on sache que l'on pense ; qu'il y ait des idées, des jugements, des raisonnements qui n'appartiennent à aucune intelligence déterminée, qui ne se trouvent dans aucun esprit. Enfin, quoi qu'en dise l'auteur du *Discours de la Méthode*, nous ne sommes pas seulement un esprit, ou une chose pensante. Ce que la personnalité ou la conscience est par rapport à la raison, la raison déterminée dans un *moi*, dans une intelligence ou dans un esprit, l'est par rapport au principe actif : nous voulons dire que *tout* esprit, que toute intelligence, est nécessairement l'esprit, l'intelligence de quelqu'un, ou d'un principe plus réel, plus substantiel, plus efficace : car l'esprit se borne à concevoir, à se représenter les choses; il ne les *fait* pas ce qu'elles sont. Or, quand on a fait abstraction de la conscience et de la raison, qu'est-ce qui reste de moi? Il reste la force par laquelle je marque ma place et je compte parmi les êtres, la force par laquelle j'agis, en un mot la volonté. La volonté, c'est ma substance, c'est le fond de mon être : car être et agir, substance et force, sont une seule et même chose. D'ailleurs j'aperçois aussi directement ma volonté que mon intelligence, puisque l'une ne peut s'exercer qu'avec le concours de l'autre : toute opération de l'intelligence suppose nécessairement un acte d'attention, c'est-à-dire de volonté, et tout acte de volonté comprend au moins la conscience de celui qui veut et l'idée de ce qu'il veut.

Ainsi, la méthode psychologique, sans m'exposer aux défaillances du raisonnement, ou aux erreurs d'une longue et laborieuse expérience, par un simple regard de l'esprit tourné vers lui-même, me met tout d'abord en possession du monde réel : car assurément il n'y a rien de plus réel que moi, je n'imagine rien qui me puisse être mieux connu et dont l'existence soit plus évidente que cette force intelligente et libre que je suis, que j'aperçois à la fois, par un même acte de la pensée, dans ses opérations et dans son principe. Mais de ce que je suis obligé de chercher d'abord la vérité en moi, il n'en résulte pas que je ne la puisse pas trouver hors du cercle de ma conscience. Au contraire, plus je m'observe attentivement, mieux je reconnais, avec l'élément personnel et actif de ma nature, un élément universel, c'est-à-dire la raison. Les principes de la raison, pour être connus de moi et trouver en moi leur application, ne cessent pas d'exister comme le fond nécessaire de toute pensée, comme les conditions universelles de toute existence. Bien plus, comme ils ne s'appliquent en moi qu'à un être parfaitement réel et déterminé, je ne puis également les transporter hors de moi qu'à des êtres parfaitement réels et distincts les uns des autres. Prenons pour exemple la notion de cause. Comme je suis une cause véritable, agissante, vivante, je ne puis rapporter hors de moi la même idée qu'à une existence analogue, mais plus ou moins développée, d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne, selon les effets que je lui attribue. La cause première, l'être infini, sera nécessairement à mes yeux le plus haut degré de la liberté, de la conscience,

de l'activité et de la vie; au-dessus de moi, dans la nature, ces caractères iront en diminuant et en se dégradant, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les forces aveugles de la matière. La méthode psychologique peut donc atteindre toutes les existences, sans les isoler ni les confondre. Du sein de la conscience, après avoir assuré à l'âme son existence, son individualité, sa liberté, elle entre dans le monde extérieur, continue ses observations dans l'histoire et prend son vol vers l'infini, en chassant devant elle les noirs fantômes du scepticisme, du fatalisme et de l'identité absolue.

IV. Nous avons montré ce que doit faire la philosophie pour réaliser l'idée qu'elle a toujours eue d'elle-même et qu'elle ne peut ni abandonner, ni restreindre. Voyons maintenant ce qu'elle a fait; jetons un rapide coup d'œil sur ses œuvres, sur ses résultats, et demandons-nous s'ils répondent à la grandeur de son but, à la puissance et à la sévérité de sa méthode.

Les résultats de la philosophie, les fruits qu'elle a portés jusqu'à présent et qui donnent le droit de la juger, ne sont point renfermés dans un système particulier, mais dans l'enseignement qui résulte de tous les systèmes, dans le développement continu que ces systèmes nous représentent, dans le degré de savoir, de liberté et de perfection morale où elle a conduit l'humanité par la totalité de ses efforts. En effet, la philosophie est dans une situation bien différente de celle des autres sciences. Dans celles-ci, notre esprit est à la fois réglé et contenu par l'objet sur lequel il s'exerce : car, cet objet étant distinct et indépendant de lui, ne manque pas de l'avertir quand il s'égare, et le circonscrit dans une sphère nettement déterminée. Ainsi, la nature est là avec ses phénomènes visibles, toujours les mêmes, ou tournant éternellement dans le même cercle, pour protester contre les erreurs des sciences physiques. Les mathématiques, encore mieux partagées, trouvent la rigueur et la certitude dont elles sont si fières dans les propriétés rigoureusement déterminées des nombres et des figures, et dans l'avantage de pouvoir confirmer par l'expérience des sens chacun des résultats de la déduction. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit, n'ayant pour objet que lui-même, ne peut, lorsqu'il se trompe, être redressé que par lui-même, c'est-à-dire par ses propres contradictions, par les doctrines opposées dans lesquelles il cherche nécessairement à se reconnaître : car l'esprit humain, quoique essentiellement le même chez tous les hommes, quoique formé des mêmes facultés et éclairé par les mêmes principes, n'atteint pas chez tous le même degré de développement, et, surtout à cause de la liberté dont il jouit en face de lui-même, ne se dirige pas dans le même sens, ne ne concentre pas sur le même point. De là autant de systèmes différents qu'il y a d'éléments principaux à distinguer dans la conscience; et comme ces éléments, ainsi que nous avons pu nous en assurer, sont tellement liés entre eux qu'ils paraissent s'engendrer réciproquement, chacun des systèmes qu'ils font naître, se renfermant en lui-même, se croit naturellement l'expression complète de la vérité philosophique et attaque tous les autres comme un tissu d'illusions et d'erreurs. Mais cette contradition dans son sein, et dont elle est elle-même l'objet, c'est l'aiguillon qui pousse notre raison à marcher en avant, à déployer toute

sa puissance de réflexion, à se considérer sous toutes ses faces et dans toute sa profondeur, jusqu'à ce qu'elle arrive à se connaître entièrement et que la vérité lui apparaisse dans son unité. Voilà comment la philosophie ne peut jamais être appréciée par une œuvre partielle ou une époque déterminée de son histoire; voilà comment la diversité de ses systèmes et les luttes ardentes dont elle nous offre le spectacle ne portent aucune atteinte à l'unité de son but et de son influence. Elle nous représente, en quelque sorte, la vie de l'intelligence prise dans son foyer, ou le mouvement non interrompu par lequel l'esprit humain, en cherchant en lui-même la dernière raison des choses, le fondement de ses pensées et le but de son activité, opère par degrés son affranchissement dans l'ordre intellectuel et moral, dans la double sphère de la raison et de la conscience. Considérée sous ce point de vue, ou comme le principe commun de la liberté et de la science, la philosophie ne manque pas de titres à la reconnaissance et au respect des hommes.

D'abord, pour nous borner aux faits le plus vulgairement connus et ne pas aller chercher des preuves surabondantes dans des contrées ou des temps encore trop peu explorés, quel était l'état de l'humanité, quelles étaient ses connaissances et ses croyances lorsque parurent les premiers systèmes philosophiques de la Grèce? De connaissances proprement dites, c'est-à-dire de la science, il n'y en avait pas : car, ainsi que nous l'avons dit en commençant, la philosophie a précédé toutes les sciences. C'est elle qui les a créées et qui, dans les systèmes les plus imparfaits, en a déposé le premier germe. Aussi les voyons-nous successivement sortir de son sein, grandir pendant des siècles sous son abri et sous son nom, lui emprunter ses principes et sa méthode, jusqu'à ce qu'elle arrive à se suffire à elle-même, ou que la métaphysique, avec ses dépendances, occupe décidément le premier rang dans ses méditations. Les physiciens, les géomètres, les astronomes, les naturalistes de cette époque, ce sont les philosophes; et telle est leur influence, que nous en trouvons encore des traces jusque dans la science contemporaine. Ainsi, les atomes de Démocrite et d'Epicure se sont conservés dans la chimie; l'hypothèse astronomique de Pythagore est devenue une vérité démontrée par les mathématiques, et les découvertes, aussi bien que la méthode d'Aristote, n'ont pas été moins utiles aux sciences naturelles qu'à la philosophie proprement dite. Quant aux croyances qui étaient alors la seule nourriture des âmes et la seule règle des mœurs, qui oserait sérieusement les mettre en parallèle avec quelques-uns des enseignements de la philosophie? Que l'on compare les dieux de l'Olympe, ces dieux de chair et de sang, exemples de tous les vices et de toutes les passions; « ces dieux abominables, comme dit J.-J. Rousseau, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats; » qu'on les compare avec le dieu de Platon, de Socrate, d'Aristote, et même d'Anaxagore ou des stoïciens, et qu'on dise si les instincts religieux de l'âme humaine ont beaucoup perdu au change. Qu'on rapproche aussi des institutions et des mœurs réelles de leur temps les leçons pratiques de ces philosophes, leurs idées sur le but de la vie, sur le devoir, la vertu, le bien et le mal, et l'on comprendra ce qu'ils ont fait pour l'éducation morale du genre humain.

Socrate, au milieu d'une petite république idolâtre d'elle-même et pleine de mépris pour les autres nations, qu'elle appelle des barbares, se proclame citoyen du monde. A un peuple artiste et sensuel, uniquement épris de la beauté extérieure, il montre, dans les profondeurs de l'âme, une beauté invisible, il enseigne le mépris de la volupté, la sagesse, et l'amour de la vérité poussé jusqu'au martyr. A une démagogie effrénée, toujours prête à se révolter contre sa propre puissance, il apprend par sa mort à respecter les lois et les arrêts de la justice, même quand ils frappent un innocent. Platon, par sa métaphysique, a préparé l'avénement et fourni au nom de la raison une démonstration anticipée de la morale chrétienne. Quel est, en effet, le principe le plus essentiel de la métaphysique de Platon? C'est l'unité ou, si l'on peut ainsi parler, la fraternité intellectuelle du genre humain, fondement nécessaire de la fraternité morale enseignée par l'Evangile, et de la fraternité physique, de l'unité de race affirmée par la *Genèse*. Une seule raison, la raison éternelle, le Verbe divin, éclaire et vivifie tous les êtres. L'intelligence qui brille dans chacun de nous, les idées qui forment le fond invariable de notre pensée, ne sont qu'une participation, un reflet des idées de Dieu. Par conséquent, elles relient tous les hommes comme dans une même âme, elles leur composent une même substance spirituelle. Ce n'est pas tout: cette raison divine qui nous apparaît comme la source de toute vérité et de toute science, est aussi la source de toute beauté et de tout amour; car, de même que rien ne peut être connu que par elle, de même rien n'est beau que par un reflet de sa splendeur, rien n'est aimable que par l'amour qu'elle nous inspire. De là, évidemment, il n'y a qu'un pas jusqu'à cette maxime, que tous les hommes doivent s'aimer les uns les autres pour ce qu'il y a de divin en eux; que leur première loi est de rester unis dans cet amour qui vient de Dieu et retourne vers lui. C'est d'après ces idées que Platon a pu renfermer toute sa morale dans un seul précepte : *Imitez Dieu* (ἐξομοίωσις τῷ Θεῷ); ce qui peut se traduire par ces mots : *Soyez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel.* Mais Platon ne s'est pas contenté de définir le principe de la morale, il a essayé d'en développer toutes les conséquences, en le prenant pour base des lois et de l'organisation de la société, aussi bien que de la conduite de l'individu. Quand il n'y aurait dans *la République* que cette seule pensée de fonder l'Etat sur la raison et sur la justice, et de faire du gouvernement des peuples une œuvre de science et de dévouement, au lieu d'une conquête de la force ou d'un privilége de la naissance, ce serait assez pour absoudre cet immortel monument des erreurs qu'il renferme et que l'ignorance, jointe à l'esprit de dénigrement, a grossies outre mesure. C'est cette même idée de la justice, de la raison, du droit éternel qu'invoquaient les stoïciens, devant laquelle ils faisaient taire tous les intérêts et toutes les passions, et qu'ils élevaient au-dessus des institutions humaines, comme la loi de Dieu imprimée dans l'âme de tous les êtres intelligents et libres. Passant ensuite des écoles grecques aux jurisconsultes romains, elle a inspiré à Cicéron cet admirable passage de sa *République*, qui semble être la voix même de la conscience dans sa plus éloquente expression, et qu'on ne peut plus oublier dès qu'on l'a lu (*de Republ.*, lib. III, c. 17; Lactance, *Institu-*

tions divines, liv. VI, c. 8). Mais, nourri des œuvres de Platon encore plus que de celles du Portique, Cicéron ne s'en tient pas à l'idée de la justice; il y joint, ou plutôt il en déduit comme une conséquence nécessaire, l'idée de la charité, qu'il appelle de son véritable nom *caritas*. Puisque tous les hommes, dit-il, sont unis entre eux et avec Dieu par cette loi commune, par cette éternelle raison, ils forment nécessairement comme une même cité, comme une même famille; et lorsque l'âme, dégagée de toute complaisance envers le corps, aura compris et pratiqué toutes les vertus, elle regardera comme ses frères tous les êtres semblables à elle, et se liera avec eux par les liens de la charité. *Societatemque caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit.... seseque non unius circumdatum mœnibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit.* (*De Legibus*, lib. I, c. 23.)

Les systèmes même les plus décriés, tels que le scepticisme et l'épicurisme, ont contribué pour une grande part au perfectionnement moral et intellectuel de l'humanité. Le scepticisme, c'est la critique ou le droit de révision et de surveillance que la raison exerce sur elle-même, le salutaire conseil qu'elle se donne, après chaque pas fait en avant, de consulter ses forces et de sonder le terrain sur lequel elle marche. Dès qu'on reconnaît que l'homme peut se tromper, il faut désirer qu'il puisse douter : car c'est par le doute que commence la chute de l'erreur; et, pour nous en tenir au scepticisme grec, les croyances qu'il a renversées, les fictions qu'il a percées à jour, les institutions qu'il a compromises, sont-elles si dignes de nos regrets? C'est lui, après tout, qui a fait tomber le polythéisme, pour préparer la place à une religion plus pure. A certains égards, Socrate et Platon lui-même étaient sceptiques : car ils ne pouvaient édifier sur un sol déjà occupé, sans détruire. Quant à la doctrine d'Epicure, qu'il ne faut pas confondre avec le libertinage insensé d'Aristippe, si méprisable qu'elle soit dans son principe, elle a cet avantage de nous prouver que l'égoïsme éclairé, ou, comme on disait au dernier siècle, l'intérêt bien entendu, la volupté, quand elle réfléchit, est obligée de conserver presque toutes les vertus pratiques de la vie, et de se montrer, selon l'expression de Platon, tempérante par intempérance. Etrange mais inévitable contradiction, qui suffirait à elle seule pour relever le principe du devoir.

Il faut que la philosophie, quand la religion n'était que le culte de la nature et l'apothéose de la passion, ait répandu de vives lumières sur la nature de Dieu et de l'âme humaine, pour que des Pères de l'Eglise, tels que saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin (nous ne parlons pas de ceux qui ont été soupçonnés d'hérésie), aient attribué à quelques-uns de ces sytèmes une origine divine. Le Verbe, si nous en croyons saint Justin le martyr, s'était communiqué, avant son incarnation, aux sages de la Grèce, aussi bien qu'aux prophètes du peuple de Dieu. Selon saint Clément, dont les écrits sont encore aujourd'hui une source inépuisable d'érudition philosophique, la philosophie païenne a été une préparation nécessaire au christianisme. Selon saint Augustin, Platon et ses disciples ont connu tout à la fois le vrai Dieu, auteur du monde, révélateur de la vérité, source du bonheur,

et le véritable principe de la morale, qu'ils placent, avec l'Evangile, dans l'imitation de Dieu (*de Civitate Dei*, lib. VIII, c. 8). Voilà certes un bel éloge de la raison ! Qu'importe, après cela qu'on fasse des philosophes grecs les disciples des prophètes hébreux, si l'histoire tout entière repousse cette hypothèse !

Après avoir fait dans l'antiquité la gloire de la raison et lui avoir donné l'empire non-seulement des sciences, mais des mœurs, la philosophie fut sa seule institutrice au moyen âge; nous voulons dire qu'elle représente toute la culture scientifique, toute la vie intellectuelle de cette époque. Quelles sont, en effet, les matières qui, hors du domaine de la foi ou des dogmes essentiels du christianisme, absorbent toute l'activité des esprits depuis le commencement du IXe jusqu'à la fin du XIVe siècle? Quelles sont les questions qu'agitent dans les cloîtres et les écoles tant de maîtres célèbres, en présence d'une foule passionnée, accourue pour les entendre de toutes les parties de l'Europe? Ce sont des questions de logique, transformées presque aussitôt en questions de métaphysique, et entraînant à leur suite le cadre tout entier de la philosophie péripatéticienne, *quidquid scibile est*, comme dit Albert le Grand. Mais la philosophie du moyen âge diffère essentiellement, au moins par la forme, de celle qui l'a précédée et de celle qui l'a suivie. C'est une pupille qui ne fait pas un pas et ne prononce pas un mot sans avoir pris l'autorisation de ses tuteurs. Elle en a deux: l'Eglise, dans l'ordre de la foi, et Aristote, dans l'ordre de la raison. Cependant, sous cette double tutelle, il lui reste encore une assez grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se trouvant dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il arrive nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les raisonnements de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyances de l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d'abord résolu de croire, *fides quærens intellectum*, comme dit saint Anselme de Cantorbéry; et que les dogmes, aidés du milieu par lequel ils ont été transmis, c'est-à-dire du langage et des opinions des Pères de l'Eglise, modifient singulièrement la philosophie officielle qu'on a prise pour guide, et qui était un instant sur le point d'être canonisée. Ainsi s'explique comment tant de sectes diverses, réalistes, nominalistes, conceptualistes, thomistes, scotistes, ont également la prétention de donner le vrai sens d'Aristote. Pour qui les examine de près, ces sectes ne sont pas autre chose que les vieux systèmes de la Grèce contenus dans les voies du spiritualisme chrétien et masqués sous la forme de commentaires scolastiques.

Lasse de parler au nom d'un homme, surtout après avoir eu connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie osa parler au nom de la raison; et dès ce moment la philosophie moderne a détrôné la scolastique. En effet, le caractère dominant et, nous le disons bien haut, le premier mérite de la philosophie moderne, c'est d'avoir proclamé l'indépendance absolue de la raison dans toutes les choses que la raison peut comprendre; c'est d'avoir reconnu l'évidence comme la seule marque de la vérité, et de l'avoir cherchée d'abord dans le sentiment de notre existence personnelle, dans l'exercice de nos propres facultés. Ce principe est la source de tous les pro-

grès qui s'accomplirent, non-seulement dans son propre sein, mais dans les autres sciences. Plus de textes, plus de livres entre l'homme et la nature; on raisonnne, on observe, on expérimente. Torricelli et Pascal démontrent le vide, malgré Aristote; Galilée fait tourner la terre et tient le soleil au centre du monde, en dépit de l'inquisition. Aussi la philosophie est-elle l'âme et le centre de ce grand mouvement intellectuel qui remplit le XVIIe siècle. Bacon fut le créateur de la méthode des sciences naturelles. Descartes et Leibnitz n'ont pas seulement appliqué leur génie à la métaphysique; ils ont renouvelé en l'agrandissant le cercle entier des connaissances humaines. L'auteur du *Traité de la roulette* et des expériences sur le vide a commencé par être cartésien. Newton, comme nous l'avons déjà remarqué, mêle à son système du monde les vues les plus élevées sur les lois de l'intelligence et le principe des choses. Mais l'affranchissement de la science dut amener nécessairement celui de la société : car l'un ne peut se concevoir sans l'autre; la raison ne peut être souveraine dans le domaine de la pensée, et rester opprimée dans celui des faits. Cette nouvelle victoire est due principalement à la philosophie du XVIIIe siècle. C'est elle qui, portant dans la vie publique, comme Descartes dans la conscience individuelle et Bacon dans la science de la nature, le flambeau de l'observation et de l'analyse, a fait tomber une à une toutes les vieilles iniquités, a mis le droit commun à la place du privilége, la loi à la place de l'arbitraire, la liberté à la place de la contrainte; a émancipé la conscience, l'industrie, la propriété; a introduit la justice et l'égalité dans la famille; et, par un dernier effort, a appelé la société à se gouverner elle-même, à exercer dans son intérêt et en son propre nom la souveraineté politique, considérée jusque-là comme le patrimoine d'une famille et, malgré l'invocation du nom de Dieu, fondée exclusivement sur la force. Sans doute, et précisément à cause de son rôle militant, agressif, la philosophie du XVIIIe siècle a plus d'un excès et d'une erreur à se reprocher; mais notre but n'est pas ici de la juger; nous ne considérons que ses résultats définitifs, ceux qui ont passé dans les institutions et dans les mœurs, et nous les inscrivons sur l'état de services de la philosophie en général.

V. Après tout ce qu'elle a déjà fait, que reste-t-il encore à faire à la philosophie? Quelle tâche lui est réservée dans le présent et dans l'avenir? Immense et délicate question, que nous avons dû proposer à sa place, et qui d'ailleurs se proposerait d'elle-même si nous avions voulu la passer sous silence, mais que nous n'avons pas la prétention de résoudre en quelques lignes, dans un ouvrage comme celui-ci, destiné principalement à constater l'état présent de la science. Nous nous bornerons donc à réunir en forme de conclusion les conséquences les plus directes de tout ce qui précède, en y joignant quelques réflexions tirées d'un autre écrit où la question a été traitée avec plus d'étendue (*de la Certitude, rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques*, in-8°, Paris, 1847, préface).

Quand on considère les diverses parties de la philosophie, non dans leur enchaînement systématique, mais dans leur nature propre, dans le but et les moyens qui caractérisent chacune d'elles, on les réduit aisément à trois : l'une pour la spéculation pure, c'est-à-dire la méta-

physique; l'autre pour la spéculation appuyée sur les faits, comprenant la philosophie de l'histoire et la philosophie de la nature, avec leur introduction nécessaire, la psychologie; la troisième pour les applications et les conséquences pratiques, dans laquelle peuvent entrer à la fois la logique et les diverses branches de la morale.

La spéculation pure, comme nous l'avons démontré ailleurs (Voyez *Métaphysique*, t. IV, p. 245 et suiv.), a à peu près épuisé sa carrière. Il ne reste plus qu'à choisir entre la bonne et la mauvaise métaphysique; or, la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également leur dernier mot, parce que les principes qu'elles invoquent l'une et l'autre, c'est-à-dire les notions fondamentales de l'intelligence, sont en très-petit nombre et ne se prêtent qu'à un cercle de combinaisons également limité. Ce que nous disons de la métaphysique s'applique aussi à la logique : car les formes du raisonnement et les procédés de l'esprit sur lesquels cette science fait reposer les règles les plus essentielles, ne sont guère plus multipliées et nous offrent un caractère non moins invariable que les idées universelles de la raison. Aussi, quoiqu'il ne soit pas tout à fait juste de dire avec Kant qu'elle n'a pas fait un pas depuis Aristote jusqu'à nos jours, faut-il du moins convenir qu'à partir du XVII[e] siècle, c'est-à-dire de Bacon, de Descartes et de Newton, ses progrès ont été bien imperceptibles.

Il n'en est pas de même de la spéculation et de la logique appliquée aux faits, soit de la conscience, soit de l'histoire, soit de la nature. Là il reste encore, pour nous et pour nos neveux, d'amples moissons à recueillir. La psychologie proprement dite n'a pas fini sa tâche; la philosophie de l'histoire a à peine commencé la sienne, et la philosophie de la nature est encore moins avancée. Sans doute, la première de ces sciences nous a fait connaître d'une manière générale les facultés de l'âme humaine; mais il lui reste encore à les étudier dans leurs rapports avec l'organisation, les climats, les différents états de santé ou de maladie, dans le sommeil, les rêves, l'hallucination, le somnambulisme, la folie, etc. Quant à la philosophie de l'histoire, il n'est pas une seule de ses parties, philosophie du droit, philosophie des langues, philosophie des beaux-arts, philosophie des religions, qui ne sollicite de nouvelles conquêtes entreprises avec une méthode plus sévère et un esprit libre de toute préoccupation. Il faut s'efforcer d'unir ensemble et d'éclairer l'une par l'autre deux sciences trop isolées jusqu'ici, celle de l'esprit et celle des faits; comme si les faits, du moins ceux qui appartiennent à l'histoire de l'humanité, n'avaient pas leur raison première dans la nature et les lois de l'esprit, et comme si l'esprit pouvait exister à l'état d'abstraction, de principe inerte, sans se développer ni se manifester par une succession d'actes et de faits. Il faut entrer dans cette carrière sans aucun rôle pris d'avance, ni celui d'agresseur, ni celui de défenseur, ni celui de modérateur, mais avec le seul amour de la vérité et la seule résolution de l'accepter quelle qu'elle soit. Enfin, il n'est plus permis à la philosophie, dans la patrie de Cuvier et de Descartes, de rester plus longtemps étrangère aux sciences naturelles. Il faut que, dans cet ordre de connaissances, aujourd'hui livré à une décomposition sans fin, elle fasse pénétrer l'ordre, l'unité, la lumière de la raison, non par une dialectique stérile fondée sur une

identité nominale, mais par la synthèse unie à l'analyse, par une étude comparative des faits et la hiérarchie des êtres.

Mais nulle part la philosophie n'est appelée à jouer un rôle plus utile et plus glorieux que dans les institutions, l'éducation et le gouvernement de la société, ou dans le champ des applications politiques et morales. En effet, le principe est maintenant enraciné dans les esprits, et rien désormais ne pourra l'ébranler. La société est affranchie comme la science : l'une aussi bien que l'autre a pour unique fondement, pour unique loi, la raison. C'est au nom de la raison qu'on est obligé de lui parler pour la discipliner, la gouverner, la convaincre. Toute autorité, toute législation, toute éducation que la raison n'avouera pas est frappée à l'avenir d'une irrémédiable impuissance. Il faut donc que la philosophie, c'est-à-dire la raison élevée au degré de la science, intervienne dans toutes ces hautes questions, si elle ne veut pas laisser le champ libre à l'empirisme et à l'anarchie. La tâche qu'elle a commencée au siècle dernier par l'affranchissement, par la démolition de toutes les institutions vieillies, il faut qu'elle la continue dans le siècle où nous sommes par l'organisation et la discipline, par la création lente et réfléchie des institutions nouvelles. Afin de ne laisser aucun nuage sur notre pensée, on nous permettra de reproduire ici les mêmes termes dans lesquels nous avons déjà essayé de la résumer (*de la Certitude*, préface, p. LXI). C'est par cette citation que nous finirons. « Définir avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les devoirs et les droits de l'homme en général ; démontrer que les derniers ne sauraient exister sans les premiers, et que les uns comme les autres ont leur fondement commun dans la partie spirituelle de notre être, c'est-à-dire dans nos facultés intellectuelles et morales ; suivre le développement ou, si l'on veut, la réalisation successive de ces devoirs et de ces droits d'abord dans la famille, puis dans l'Etat, ensuite dans la société universelle du genre humain ; rétablir dans l'opinion la sainteté du mariage, objet de si vives et de si persévérantes attaques ; défendre avec le mariage le droit de propriété, sans lequel il n'y a pas de famille possible ; rechercher dans quelle mesure la famille de l'individu, sans sacrifier aucune des conditions de leur existence ou de leur dignité, doivent être subordonnés tous deux à l'unité de l'Etat ; montrer que cette unité a pour condition indispensable celle de l'éducation ; enfin dire ce que c'est que l'Etat en lui-même, quel est le but et quel est le principe de son existence ; quels sont les éléments dont il se compose nécessairement, quel degré d'autorité lui appartient sur les divers ordres d'association qu'il renferme dans son sein, quels sont ses obligations et ses droits par rapport aux Etats étrangers, ou quels principes naturels doivent présider aux relations internationales : telle est, en grande partie, la tâche que la philosophie devrait entreprendre aujourd'hui. Je ne lui en connais pas de plus noble, ni de plus utile, ni de plus propre à la relever dans l'esprit de notre temps. Elle y trouverait le moyen de s'assurer dans l'ordre moral une puissance et une considération analogues à celles des sciences physiques dans la sphère des intérêts matériels. Toujours appuyée sur la spéculation, sur les résultats les plus considérables de la psychologie et de la métaphysique, il n'est pas à craindre qu'elle s'abaisse jusqu'à la discussion des par-

tis; ce sont les partis, au contraire, qui seront forcés de s'élever à la hauteur de ses principes; elle leur rendra la dignité, l'autorité, la conviction qu'ils ont perdues, ou du moins qu'ils ont gravement compromises. »

PHILOSTRATE. Il y a quatre personnages de ce nom qui figurent dans l'histoire de la philosophie, mais dont aucun n'est réellement philosophe.

Le premier des quatre, Philostrate l'Egyptien, vécut à la cour de Cléopâtre et y philosophait avec cette princesse dans le sens du platonisme, tel que l'avaient fait les chefs de la troisième Académie. Plutarque rapporte (*Vie d'Antoine*, c. 80) qu'il s'ingérait dans l'Académie d'une manière qui ne convenait pas; ce qui veut dire, sans doute, qu'il était un sophiste d'une éloquence facile et prompte, mais non pas un penseur digne de l'école à laquelle il s'associait dans son ambition. Son homonyme le traite assez mal dans ses *Vies des sophistes*. César le distinguait, sans l'honorer toutefois, à l'instar de son maître Arius, et Caton le Jeune lui donnait la place d'honneur lorsque la révolution accomplie en Egypte eut fait choisir au sophiste le séjour de la Sicile (Plutarque, *Cato Minor*, c. 57). Il n'a pas laissé d'écrits. Dans ses discours il affectait le langage orné et pompeux du panégyrique (*Vitæ sophist.*, lib. I, c. 5).

Des trois autres Philostrate, tous de l'époque des Antonins et tous nés dans l'île de Lemnos, le premier, fils de Vérus, enseigna dans Athènes, vers la fin du second siècle, non pas la philosophie, mais l'art de la parole, beaucoup plus recherché, et qui valait à ceux qui en faisaient métier le titre, alors très-honorable, de sophiste. Philostrate, fils de Vérus, brilla surtout dans le discours solennel, le λόγος πανηγυρικός, qu'on prononçait aux fêtes d'Olympie, de Delphes et d'Eleusis, aux Panathénées et aux Panionies. Il en composa un grand nombre, dit Suidas, ainsi que divers traités de rhétorique, quarante-trois tragédies et quatorze comédies, toutes œuvres perdues pour nous.

Le second des trois autres Philostrate, le fils du précédent, distingué par le surnom de Flavius, et quelquefois par celui d'Athénien (et même par celui de Tyrien, qui atteste qu'on le confondait avec un grammairien de ce nom), fut le plus illustre des trois. Elève ou auditeur de Proclus de Naucratis, de Damien d'Ephèse et d'Hippodrome de Larisse, il professa d'abord dans Athènes, comme avait fait son père; puis il alla chercher fortune à Rome, où se rendaient alors tous les docteurs ambitieux, grecs et juifs, chrétiens orthodoxes et chefs de l'hérésie. Philostrate s'y rattacha au cercle, dit-il, de l'impératrice Julia Domna, polythéiste dévote, un peu lettrée, tolérante, bienveillante même pour d'autres cultes, comme le fut son mari Alexandre Sévère, qui avait dans son lavarium les images d'Abraham et de Jésus-Christ avec celles d'Orphée et d'Apollonius de Tyane. Ce fut sur l'invitation de cette princesse, qui lisait sur la vie d'Apollonius les mémoires mal écrits de Damis, un des principaux disciples du fameux pythagoricien, que Philostrate écrivit sur ce personnage l'œuvre qu'il n'acheva que l'an 217 et que Domna ne connut pas en entier. Son travail, un des documents les plus curieux de l'époque, est moins une biographie

qu'un panégyrique; c'est la glorification de la vie pythagoricienne dont Apollonius de Tyane fut en son temps le type le plus parfait, et il est d'une singulière importance pour l'histoire de cet ascétisme théurgique, qui prit au sein du polythéisme en décadence la place de la spéculation ou de la métaphysique. Il est non-seulement plein d'erreurs, mais il se complaît en anachronismes calculés, en récits d'événements inadmissibles, de merveilles ouvertement fabuleuses, de conversations faites à loisir et de discussions manifestement grecques entre des personnages appartenant à des sanctuaires ou à des contrées de l'Orient où les mœurs et les idées de la Grèce étaient complétement inconnues. Il n'a pourtant pas été fait dans les desseins qu'on prête à Philostrate : en effet, dès le IVe siècle, on lui supposa l'intention de faire, non pas une parodie ni une imitation, mais une réfutation indirecte, éclatante de la vie de Jésus-Christ, de ses miracles et de son enseignement. Cette hypothèse, renouvelée de nos jours, est encore dans le commerce de la littérature même sérieuse. Elle n'a aucun fondement dans l'œuvre de Philostrate, qui ne fait pas une seule allusion de ce genre. Seulement, il est vrai que Hieroclès opposa, d'après ce livre, l'autorité d'Apollonius de Tyane à celle du chef des apôtres, ce qui provoqua de la part d'Eusèbe une réfutation dont l'écho se répéta dans Lactance, saint Cyrille, saint Chrysostôme et Isidore de Péluse. Hiéroclès lui-même était trop instruit pour se tromper sur la valeur réelle du témoignage de Philostrate; mais, adversaire passionné du christianisme, il admettait ce que lui livrait la tradition polythéiste embellie par les soins d'un rhéteur. C'est là ce qu'est Philostrate; il n'est ni philosophe ni historien, si ingénieux qu'il se montre dans l'arrangement des élégances oratoires et dans l'imitation des beautés de Thucydide ou d'Hérodote. Sur ce point, celui d'une constante reproduction de ce que ses lectures lui ont fourni de plus classique, toutes ses pages se ressemblent, mais rien n'y avance la philosophie proprement dite. Ses *Vies des sophistes* intéressent davantage l'histoire des lettres et celle des mœurs. Eunape a plus tard compris également, sous le titre de sophistes, des hommes qui tenaient réellement aux écoles philosophiques; les sophistes de Philostrate ne sont pas, en majorité, de ce nombre; ce sont d'abord Eudoxe, Carnéade, Philostrate l'Égyptien et Phavorinus d'Arles; ce sont ensuite les fameux dialecticiens de l'ancienne époque, celle de Socrate et les orateurs attiques, moins Démosthène, et enfin des rhéteurs de l'ère romaine. On voit par cette énumération ce qui regarde la philosophie. Les *Tableaux* (Εἰκόνες) de Philostrate n'ont d'importance que pour l'histoire de l'art ou l'histoire de l'esthétique des anciens. Ce sont des descriptions (ἐκφράσεις) faites avec beaucoup d'habileté et d'élégance d'une galerie de tableaux que le sophiste visite dans un faubourg de Naples, avec ses disciples et un enfant de dix ans, celui de son hôte auquel il adresse ces explications. Aujourd'hui, partagée en douze livres, cette composition l'était probablement en quatre autrefois. Ecrivain exercé et profond, Philostrate composa encore des *Héroïques* ou des récits sur les héros du cycle homérique, avec des appréciations morales des caractères admis ou crées par le poëte; des *Méditations* (Μελέται) qui se sont perdues, et

des *Lettres d'amour* dont il s'est conservé soixante-quatorze d'une valeur très-médiocre; un grand nombre d'*Entretiens* (Διαλέξεις) dont certaines parties sont peut-être reproduites dans quelques discours que le biographe d'Apollonius met dans la bouche de ce personnage. Un traité ou un discours sur la *Gymnastique* (Γυμναστικός) dont il reste un fragment, et quelques autres morceaux qui méritent moins l'attention. L'auteur de la meilleure édition des *Sophistes* de Philostrate, M. Kayser, revendique aussi à cet écrivain le morceau qui figure dans les œuvres de Lucien, sous le titre de *Néron, ou du Percement de l'isthme.* Alde, Morell et Oléarius ont publié les *OEuvres complètes de Philostrate* à Venise, 1502; à Paris, 1608; à Leipzig, 1709. — M. Boissonade a donné une nouvelle édition des *Héroïques* et des *Lettres*, Paris, 1806. — MM. Jacobs et Welcker ont publié à Leipzig, en 1826, une édition avec commentaire, archéologique surtout, des *Tableaux* de Philostrate et des *Statues* de Callistrate, ouvrages dont M. Kayser, qui donne in-4° les *OEuvres complètes de Philostrate,* a publié aussi une édition spéciale à Zurich, en 1844.

Le dernier des trois Philostrate de l'époque romaine, petit-fils du précédent, très-aimé et cité de lui, prononça son premier discours olympiaque à l'âge de vingt-deux ans, obtint de Caracalla la franchise du tribut deux ans après, et marcha sur les traces de son grand-père maternel, en professant comme lui dans Athènes et en décrivant ou en écrivant des *Tableaux* comme lui, mais avec moins de talent.

On trouve dans le cinquième volume de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius-Harles les autres personnages du nom de Philostrate, qui sont étrangers à l'objet de notre travail. Ceux même dont nous venons de parler n'ont d'importance que pour l'histoire de la philosophie et celle de l'art. J. M.

PHORMION. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un platonicien, que Platon, dont il était le disciple immédiat, envoya, dit-on, à Elée, sur la demande de cette ville, pour lui donner une constitution conforme aux principes de la *République;* l'autre péripatéticien, qui enseignait la philosophie a Ephèse, où Annibal l'entendit. Mais ayant voulu parler de l'art militaire devant le général africain, celui-ci ne put lui dissimuler son mépris (Cicéron, *de Oratore,* lib. II, c. 18). Du reste, nous ne savons absolument rien de ces deux obscurs philosophes. X.

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, naquit d'une des premières maisons de cette ville, et reçut l'éducation la plus brillante. A l'érudition, au talent de la parole, il joignait la connaissance des affaires, l'ambition et l'astuce. Beau-frère d'Irène, sœur de l'impératrice Théodora, il devint capitaine des gardes sous Michel III, et plus tard il fut promu au rang de grand écuyer, en remplacement de Bardas, créé césar. Il remplit avec distinction une mission diplomatique à Baghdad près du calife Mofawakkel. Il s'attacha ensuite au césar, alors le vrai maître de l'empire sous son faible neveu; et quand Ignace fut chassé avec violence du siége patriarcal de Constantinople, c'est lui qui le remplaça en 857. Il était laïque pourtant six jours avant son

élection. Reconnu par deux légats de Nicolas Ier au synode de Constantinople de 861, déposé à un autre concile tenu à Rome l'année suivante par le pape même auquel Ignace en avait appelé, il répondit par un contre-concile où il anathématisa le pontife à son tour, et où l'Eglise romaine fut accusée d'hérésie; et il se maintint aussi longtemps que dura le pouvoir de Michel III. Mais l'avénement de Basile Ier, le chef de la dynastie macédonienne, lui fut fatal (867). Il fut jeté en prison, et le huitième concile œcuménique (ou quatrième concile de Constantinople en 869) prononça sa déposition. Il fut rétabli néanmoins à la mort d'Ignace, en 871, et deux légats de Jean VIII, adhérèrent à sa réinstallation; mais Jean VIII les désavoua, et derechef excommunia Photius, peut-être parce que le patriarche se montra plus disposé, ainsi qu'il l'avait fait espérer, à céder au saint-siége la juridiction sur l'Eglise de Bulgarie. Photius pourtant ne tomba pour la seconde fois du trône primatial que quand Léon VI fut empereur à la place de son père, en 886. Il est probable que le patriarche avait noué une trame pour donner l'empire à un de ses parents. Cinq ans après, Photius mourait dans un monastère. Le schisme dont son retour au patriarcat avait été l'occasion, ne s'éteignit pas lors de sa chute : l'on voulait à Rome que tous les évêques et tous les prêtres dont le sacre remontait à Photius se reconnussent illégitimes; et plus tard, la querelle, de personnelle qu'elle était d'abord, devint dogmatique.—Photius passait pour l'homme le plus savant de son siècle. Sa riche mémoire, son esprit étendu et souple, le mirent de bonne heure en possession de connaissances aussi variées que profondes. Lettres, sciences, jurisprudence, philosophie, théologie, il avait tout abordé. Mais c'est peut-être encore plus par le jugement qu'il brille. Son esprit est net, solide, positif. Il va droit au fait, à l'utile; il creuse; il n'est pas dupe des illusions, des apparences; il méprise tout charlatanisme. Généralement il voit de haut; il est doué à un degré rare pour son temps de la faculté comparative; il a vraiment de l'indépendance et de l'impartialité. Telles sont, du moins, les qualités qui donnent un prix tout particulier à son célèbre *Myriobiblon* (ou *Description et dénombrement des livres lus par nous*, etc.), si connu sous le nom de *Bibliothèque de Photius*. En dépit de ce que semble promettre le titre *Myriobiblon* (10.000 volumes), l'auteur n'y passe en revue (et il l'annonce lui-même) que deux cent soixante-dix-neuf ouvrages. Mais presque tous offrent de l'intérêt, soit sous un rapport, soit sous un autre; et quelques-uns ne nous sont absolument connus que par l'analyse de Photius. Ces ouvrages (tous en prose, sauf trois) appartiennent à peu près à tous les genres de littérature : orateurs, historiens, romanciers, grammairiens, philologues, médecins, théologiens, naturalistes, passent tour à tour, et du reste sans ordre, sous nos yeux. Les philosophes n'ont point été oubliés dans cette vaste galerie; et s'il est vrai qu'on pourrait en désirer un plus grand nombre, il faut avouer que l'auteur aurait dépassé la proportion, en leur accordant une place plus considérable. Parmi les écrits sur lesquels il est à peu près le seul à nous donner des renseignements de quelque valeur ou de quelque étendue, il faut placer au premier rang la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gérase (§ 187), et les *Pyrrhonia* d'Ænésidème (§ 212). Il est des plus sévères pour le

premier; et il ne balance pas à regarder comme temps perdu celui qu'on passe à élaborer, à étudier de semblables théories. Et cependant, il en convient, il faut un savoir profond, il faut l'habitude de la géométrie et de toutes les mathématiques pour suivre les raisonnements de l'écrivain. Sans prétendre en démontrer méthodiquement l'absurdité, il s'attache surtout à en faire voir l'arbitraire et les contradictions auxquelles se laisse entraîner le philosophe théologien de Gérase à l'égard de ces pauvres nombres, qu'il augmente ou diminue, qu'il multiplie ou divise, qu'il torture, en un mot, pour les transfigurer en divinités. L'analyse qui suit est vraiment une révélation; et sans le compte rendu de Photius, ou nous ignorerions absolument, ou nous saurions bien mal à quel point les pythagoriciens des derniers âges prirent au sérieux et au pied de la lettre la parole fort ambiguë du maître, que l'univers est créé par les nombres, et quel développement ils donnèrent à ce principe. L'article sur Ænésidème n'est pas moins fondamental. Ce n'est pas simplement une table des matières : on y saisit parfaitement et la manière et le fil des raisonnements d'Ænésidème. On y voit le doute se produire sous toutes ses faces et s'attaquer successivement à la sensation, aux objets de la sensation, ou aux phénomènes du monde extérieur, aux idées morales, à la notion de cause. Il est vrai que vers la fin de l'analyse, ce septicisme semble prendre une forme dogmatique. Mais il est incontestable que cette apparence tient à la concision de l'écrivain byzantin, qui, après ce qu'il a dit en commençant, ne suppose plus qu'il soit possible de s'y tromper. Nul doute, d'ailleurs, que si Ænésidème avait été infidèle à son principe au point de nier tout simplement au lieu de rester dans l'incertitude, Photius, très-habile dialecticien, et qui se plaît à opposer un auteur à lui-même, n'eût relevé la contradiction. Le compte rendu d'Ænésidème est précédé immédiatement d'un morceau curieux : c'est la table des cinquante ou cent chapitres d'un ouvrage de physiologie et de médecine intitulé *Dictyaques,* et dont l'auteur se nommait Denys d'Egée. Nous mentionnerons encore comme intéressants : 1° l'aperçu malheureusement trop court qu'il nous donne du traité *Qu'est-ce que l'univers* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), par le prêtre Joseph (ou Caïus?); 2° son extrait d'un anonyme sur Pythagore et les dogmes des pythagoriciens; 3° ses analyses de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, et de celle d'*Isidore,* par Marinus. Quoique nous possédions l'un et l'autre ouvrage, on aime à connaître l'impression de Photius, tant sur les héros que sur les biographes; il caractérise surtout de main de maître le style de Damascius. On voit encore figurer dans le *Myriobiblon,* Théophraste, dont il cite textuellement divers morceaux d'histoire naturelle; les *Hypotyposes* de saint Clément d'Alexandrie, pour lequel il est très-rigoureux, mais dont il nous fait regretter sans le vouloir, l'ouvrage perdu; la *Chrestomathie* de Proclus; les trois ouvrages de Jean Lydus; les *Principes* et le *Labyrinthe* d'Origène. Nous ne parlons pas de Themistius et de Libanus, tous deux sophistes, mais qu'il ne considère que comme orateurs.

Le *Myriobiblon* a été publié en grec par Hœsschell, in-f°, Augsbourg, 1601; puis, grec-latin (traduction de Schott), aussi in-f°, à Genève, en 1611, et à Rouen, en 1653; M. Bekker l'a donné de nou-

veau en grec seulement, 2 vol. in-4°, Berlin, 1824. Les autres ouvrages imprimés de Photius, sont : le *Nomocanon* ou *Protocanon*, collection des lois ecclésiastiques comparées aux lois civiles (insérée dans la *Collectio canonum*, Paris, 1559, grec-lat., trad. de Hervet, et dans la *Bibliothèque de droit* de Justel, et qui est devenue le manuel de l'Eglise grecque pour sa jurisprudence); — des *Lettres*, dont beaucoup très-importantes (Montaigu en a donné 253, grec-lat., Paris, 1651; cinq autres se trouvent éparses dans divers recueils : il en reste beaucoup d'inédites), et deux *homélies;* — un *Glossaire* précieux (publié par Hermann, Leipzig, 1808, et par Porson, Londres, 1822); — un opuscule comprenant dix *Questions scolastiques* (dans les *Novæ eruditorum deliciæ* de Fontani, t. I. La *Bibliotheca Coisliana* de Montfaucon offre quelques fragments d'un traité en quatre livres, par Photius, *Contre les nouveaux manichéens* (ou pauliciens). VAL. P.

PIBRAC (GUY DU FAUR, seigneur DE), un de ces jurisconsultes français qui jouèrent, au XVIe siècle, un rôle si brillant et si utile, n'est plus connu qu'en qualité de moraliste, c'est-à-dire comme l'auteur des *Quatrains.*

Fils d'un président au parlement de Toulouse, où il naquit en 1529, élève de Cujas et d'André Alciat, ambassadeur au concile de Trente, ministre en Pologne, chancelier de plusieurs princes du sang, avocat général au parlement de Paris, conseiller d'Etat, Pibrac mourut en 1584, d'une maladie de langueur, causée par les troubles civils. Ce magistrat, célèbre par sa haute intégrité et par son vaste savoir, était un poëte agréable et fort recherché, appartenant à l'école de Ronsard et de Du Bartas, mais fuyant, comme Desportes, le pédantisme de ce groupe de rimeurs archéologues. Pibrac jeta des vues philosophiques dans tous ses vers, dans ses sonnets, dans son poëme inachevé *Sur les plaisirs de la vie rustique*, mais en particulier dans ses *Quatrains.*

On se fait difficilement aujourd'hui une juste idée de la réputation extraordinaire dont jouirent, pendant plus d'un siècle, les *Quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme, composés à l'imitation de Phocilides, Epicharmes, et autres poëtes grecs* (in-4°, Paris, 1574). D'abord au nombre de cinquante, puis augmentés jusqu'à en faire cent vingt-six, ces *gnomes* ou *distiques*, dont *Théognis* et le vieux Caton avaient donné l'exemple chez les anciens, furent le livre le plus populaire du XVIe et du XVIIe siècle, plus populaire que les *Essais* de ce Montaigne qui contribua tant à les accréditer, se plaisant à les citer, et à présenter le *bon* Pibrac comme un *esprit si gentil, d'opinions si saines et de mœurs si douces* (*Essais*, liv. III, c. 9). Il n'est point d'ouvrage français qui ait été traduit et commenté en plus de langues européennes et orientales. En France même, au XVIIe siècle, on réimprimait ce recueil, on l'admirait, on le savait par cœur dans toutes les familles, comme *le vrai et simple bréviaire des honnêtes gens*. Enfin, au milieu du XVIIIe siècle, l'*Encyclopédie* le vante encore à cause de sa rare *solidité*, et fait remarquer que son style seul, *qui est suranné*, l'a fait abandonner.

La doctrine qu'exposent ou respirent les *Quatrains* est en effet excellente, puisée dans l'expérience et le bon sens, tour à tour empreinte de l'esprit de Platon ou de celui d'Aristote, toujours conforme au génie de la religion, toujours dégagée de l'alliage des sectes et des partis. Si elle manque souvent d'une expression élégante et harmonieuse, elle se distingue par une certaine grâce originale et piquante; elle a du trait et un tour animé. Dans sa partie politique, elle est libérale : elle *hait* (LCIII) :

.........Ces mots de puissance absolue
De plein pouvoir, de propre mouvement.

Elle veut que tous, citoyens ou princes, particuliers et corporations, s'inclinent respectueusement devant les lois divines et humaines (par ex. LCII) :

Changer à coup de loy et d'ordonnance,
En fait d'Estat, est un point dangereux;
Et si Lycurgue en ce point fut heureux,
Il ne faut pas en faire conséquence.

C'est à cause de ces sages maximes, alors l'apanage de la magistrature française, que Pibrac est comparé, par Du Bartas, à Nestor et à Scévola tour à tour; et cette comparaison est plus exacte que celle qui vient ensuite, avec le *grave-doux Virgile*. — Voyez les *Mémoires sur la vie de Pibrac*, par Lépine de Grainville, in-12, Paris, 1758.

C. Bs.

PICCART (Michel), né à Altdorf, en 1574, mort le 3 juillet 1620, a beaucoup écrit et sur divers sujets. De ses nombreux ouvrages, nous n'avons à mentionner ici que : *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, in-8°, Nuremberg, 1605; — *In politicos Aristotelis libros commentarii*, in-8°, Leipzig, 1615; — *Disputationes philosophicæ et Orationes*, in-8°, Nuremberg, 1644; — *Observationum historico-politicarum decades posthumæ*, in-8°, ib., 1621 et 1624. Dans la préface de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, M. Barthélemy Saint-Hilaire place les *Commentaires* de Michel Piccart au-dessus de ceux de Mélanchthon, de Lefèvre d'Etaples et de Camerarius. Quant au traité qui a pour second titre *Hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, une exposition sommaire des divers ouvrages qui portent le nom d'Aristote, mais une dissertation assez étendue sur l'ordre dans lequel ces ouvrages doivent être classés et sur la matière qu'ils ont pour objet. Michel Piccart avait l'intelligence ouverte aux questions philosophiques, et il s'est principalement occupé de philosophie morale.

B. H.

PICCOLOMINI (Alexandre), un des plus éloquents professeurs de l'université de Padoue au XVI[e] siècle, s'est particulièrement distingué en traitant le premier les matières philosophiques et scientifiques en langue commune. Il appartenait à l'illustre famille qui a fourni au saint-siége Pie II et Pie III, et était né à Sienne en 1508. C'était

non-seulement un savant universel, un érudit éminent, un habile mathématicien, mais un poëte agréable, imitateur de Virgile et d'Ovide, et auteur comique fort goûté en son temps. Il professa successivement la philosophie morale à Padoue et à Rome. Dans un âge avancé, il se retira dans une *villa* proche de Sienne, où les plus célèbres étrangers venaient lui rendre visite. Sa réputation égalait son savoir, sa politesse et sa modestie. Il mourut en 1578.

Dans sa première jeunesse il publia un écrit licencieux intitulé *Rafaella*, qui lui inspira depuis les regrets les plus vifs. Quelque temps après il fit paraître une sorte d'ouvrage d'éducation en dix livres : *Institution de la vie entière d'un homme noble et né dans une ville libre*, in-4°, 1542. Dans cet ouvrage il fit de nombreux emprunts à un moraliste contemporain, Sperone Speroni, et cela sans le citer.

Son *Cours de philosophie* se compose de trois parties publiées séparément : la première, consacrée à la logique, est intitulée *l'Instrument de la philosophie*; la seconde a pour titre *Philosophie naturelle*; la troisième, c'est l'*Institution morale*.

L'Instrument de la philosophie (in-8°, Rome, 1551) se divise en quatre livres, précédés d'une introduction où Piccolomini expose ses vues générales sur la philosophie, sur l'univers, sur l'homme, sur la fin de toutes choses, qui est le *bien suprême*, ou *Dieu*; puis sur l'origine et les progrès de la science philosophique, sur le besoin de créer une logique, et de distinguer la logique artificielle d'avec la logique naturelle. Le premier livre s'occupe du principal dessein de la logique, c'est-à-dire de la vérité et de la fausseté des propositions. Le deuxième livre demande comment les conceptions peuvent s'accommoder à signifier le vrai et le faux. Le troisième livre traite de la démonstration et du complet syllogisme. Le quatrième livre, du syllogisme dialectique ou disputatif, et en général de la faculté de disputer, de sa matière et de son sujet.

La *Philosophie naturelle* de Piccolomini a paru en deux parties distinctes, l'une en 1551, l'autre en 1554; mais ces deux sections sont étroitement liées ensemble. Chacune est divisée en quatre livres, et dans chaque livre l'auteur entend par *philosophie naturelle*, la physique et la métaphysique à la fois, c'est-à-dire tous les résultats de l'observation et de la spéculation appliquée à la nature, indépendamment des traditions religieuses et en dehors de la révélation. A l'exemple d'Aristote, Piccolomini examine les *premiers principes* des choses, c'est-à-dire substance et accident, forme et matière, lieu et temps, etc., avant que de passer en revue les *éléments* mêmes de l'univers, les parties *simples*, puis les parties *composées* et *mixtes*, enfin les êtres *sensibles* et *raisonnables*. Le second volume, et tout l'ouvrage (p. 450), se termine par la déclaration suivante : « J'ai marché sur les traces de la nature; mais, comme la nature dépend d'un maître souverain, de même je sais que la vérité complète doit être révélée, non par les philosophes naturels, mais par les saints théologiens, auxquels je me soumets de tout mon cœur. » Néanmoins Piccolomini ne cesse pas, dans le corps même de l'ouvrage, de distinguer la philosophie d'avec la théologie, aussi bien que la physique d'avec les mathématiques.

La *Philosophie morale* ou *active* (in-4°, 1560) se compose de douze livres, dont voici le sommaire : Liv. I. De la noblesse naturelle de l'homme, et comment il est capable d'arriver au bonheur. Il est naturellement un animal civil et sympathique. A quelle fin et de quelle façon les cités sont nées et se sont gouvernées. — Liv. II. Quelle est la fin dernière de l'homme, et sa félicité. De quels biens son bonheur peut se former. Des puissances de notre âme, sources de félicité. Deux sortes de bonheur : l'un contemplatif, l'autre pratique ou civil. — Liv. III. Comment peut-on conduire l'homme à ce double bonheur. Ici tout un traité d'instruction et d'éducation. — Liv. IV. De la philosophie et des sciences : toute une encyclopédie méthodique. — Liv. V. Des appétits et concupiscibles et irascibles. De la raison qui les doit gouverner. Des vertus morales, de la volonté et de nos actions. — Liv. VI. Force, tempérance, continence, libéralité, magnanimité, etc. — Liv. VII. Confiance, reconnaissance, compassion, etc. — Liv. VIII. Justice, et ses différentes espèces : particulière, distributive, civile. Vertus intellectuelles : sagesse, prudence, culte des arts, etc. Vertus héroïques. — Liv. IX. Bienfaisance et amitié. — Liv. X. Amour. — Liv. XI. Mariage et famille ; gouvernement domestique ; devoirs des époux, des parents, des enfants. — Liv. XII. Relations des maîtres et des serviteurs. — Administration de la fortune et de la propriété, organisation de l'industrie, etc.

On le voit, dans sa philosophie morale comme dans sa philosophie naturelle, Piccolomini est sectateur d'Aristote : il l'avoue avec reconnaissance, en appelant maintes fois ce philosophe son chef et son guide, *mio principe e guida*, et en le déclarant le philosophe le plus ordonné, le plus sensé, le plus d'accord avec la nature et la raison. Il ajoute même que c'est encore suivre Aristote que de l'abandonner alors qu'il se trompe, que de se ranger, contre lui, du côté de l'observation et d'une expérience plus complète. Le Stagirite lui semble un homme presque surhumain, *più che huomo;* mais tout homme est sujet à errer, et le progrès des siècles doit modifier sans cesse les découvertes des génies les plus beaux. Aussi Piccolomini s'est-il encore attaché, avec un soin particulier, à traduire, à paraphraser, à commenter la *Rhétorique* d'Aristote, en trois ouvrages distincts (in-4°, 1557-1575), et à écrire sur la *sphère* et sur le *mouvement* dans le sens du péripatétisme pur et original (in-8°, 1540 et 1565).

Si, pour ses divers travaux sur Aristote, il était loué et honoré en Italie et en Europe, il était vivement attaqué, parfois injurié et menacé, à cause de sa persévérance à philosopher en *langage vulgaire et maternel*, en *discours toscan*, et il ne perdit pas une occasion de s'en excuser, autant que de s'en glorifier. Cette nouveauté avait contre elle, non-seulement le clergé, mais les lettrés laïques. On lui reprochait de dégrader, de souiller la science, de la dépouiller de son idiome sacré. Il citait l'exemple des classiques italiens, et on lui répondait que ceux-ci avaient écrit pour les dames et les soldats, pour la scène comique, pour les marchés et les boutiques. Quelques-uns n'hésitèrent pas à déclarer Piccolomini un dangereux hérétique, d'autant plus condamnable qu'il osait se vanter de ses innovations, et s'autoriser du suffrage d'un Arétin.

Voyez, sur ce dernier article, la dédicace de la traduction française de l'*Institution morale*, par le Champenois Pierre de Larivey, in-8°, Paris, 1585. B. Bs.

PICCOLOMINI (François), parent et contemporain d'Alexandre Piccolomini, était né à Sienne en 1520. Il professa avec applaudissements la philosophie à Sienne, à Pérouse; puis, entre 1560 et 1601, à Padoue. En 1601 il se retira dans sa ville natale, où il mourut en 1604.

François était, comme Alexandre, sectateur d'Aristote; mais il l'était avec moins de liberté et moins d'originalité. C'était un commentateur plutôt qu'un penseur ou qu'un observateur. Il traduisit et annota différents ouvrages d'Aristote, le *de Ortu et interitu* et le *de Anima*, en 1602, le *de Cœlo* en 1607. Il écrivait d'ailleurs, non pas en italien, mais en latin.

Il eut une longue querelle de logique et de droit naturel avec un autre professeur de Padoue, Zabarella. Cette discussion donna lieu à son *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator* (in-8°, 1596). La question de la méthode sur laquelle il combattait Zabarella était agitée dans son *Universa philosophia de moribus* (in-f°, 1583).

C'est là son principal ouvrage, et celui qui mérite d'être analysé. Il est divisé en dix sections, lesquelles sont rangées sous deux chefs principaux, savoir, la morale générale et commune, *de Moribus;* puis la morale sociale et politique, *de Republica*. Voici les dix sections : 1° De la nature intime des vertus morales, et des passions de l'âme; 2° Des principes de ces vertus; 3° De la demi-vertu, c'est-à-dire de la continence, de l'obéissance, de la tolérance, etc., 4° De la vertu morale; 5° De la vertu, de l'esprit et de la raison; 6° De la vertu héroïque; 7° Du principal usage de la vertu, c'est-à-dire de l'amitié ou de la bienveillance; 8° Des instruments des vertus, des dons de la nature et de la fortune; 9° De la fin des vertus, ou du souverain bien; 10° De la vertu, considérée comme un devoir à remplir par les magistrats chargés de la répandre dans les villes et les Etats, ou de la propagation du souverain bien. — Dans le développement de ces différents chapitres, François Piccolomini cherche souvent à concilier Aristote avec Platon, et croit avoir débuté par une conciliation semblable, en définissant la *morale universelle*, ou la *philosophie civile*, « la science de la vie privée et publique, domestique et politique, de la vie universelle des hommes entre eux. » C. Bs.

PIERRE d'Auvergne fut un des péripatéticiens les plus laborieux du XIIIe siècle. Dominicain, et conséquemment thomiste, il défendit avec beaucoup d'ardeur la doctrine de son ordre, doctrine mitoyenne, encore plus éloignée du réalisme de Duns-Scot que du nominalisme de Durand de Saint-Pourçain. Ses ouvrages, presque tous inédits, sont des mélanges ou des commentaires sur les petits traités d'Aristote. Nous nous efforcerons d'en dresser une liste exacte : 1° *Quodlibeta*, ouvrage inédit : il en existe cinq manuscrits à la Bibliothèque nationale, n°s 3121 A de l'ancien fonds, 546, 666 et 704 de la Sorbonne, 214 de Saint-Victor; — 2° *Sophisma determinatum*, inédit : n° 841

de la Sorbonne; — 3° *In totam logicam veterem*, inédit : n° 955 de la Sorbonne; — 4° *Super Porphyrium*, inédit : dans le même volume que le précédent opuscule; — 5° *In Arist. de Somno et vigilia*, inédit: n° 625 de la Sorbonne ; — 6° *In Arist. de Juventute et senectute*, in-f°, publié à Venise, par les Juntes, 1566, avec quelques gloses de saint Thomas sur divers autres fragments de la collection aristotélique; — 7° *In Arist. de Morte et vita*, ou *de Longitudine et brevitate vitæ*, publié dans le même recueil; — 8° *In Arist. de Motu animalium*, dans le même recueil; — 9° *In Arist. libros Politicorum*, inédit : la Bibliothèque nationale possède deux manuscrits de ce commentaire, l'un sous le n° 6457 de l'ancien fonds, l'autre sous le n° 841 de la Sorbonne ; — 10° *In Arist. libros Meteororum* : il en existe deux manuscrits à la Bibliothèque nationale, sous les n°s 954 de la Sorbonne et 227 de Saint-Victor; le *Repertorium* de Louis Hain nous en désigne une édition que nous n'avons pas encore pu rencontrer, in-f°, Salamanque, 1497 ; — 11° *In Arist. de Veget. et plantis*, inédit : n° 954 de la Sorbonne ; — 12° *In Arist. de Anima*, inédit : n° 955 du même fonds ; — 13° *In tertium et quartum librum Aristotelis de Cœlo et mundo*, inédit : n° 227 de Saint-Victor. Aucun de ces commentaires n'est assez étendu pour offrir beaucoup d'intérêt : Pierre d'Auvergne ne suit pas la méthode d'Albert le Grand, mais celle de saint Thomas: il ne disserte pas sur le texte, mais l'éclaircit par des notes continues. B. H.

PIERRE d'Espagne [*Petrus Hispanus*], né à Lisbonne, dans les premières années du XIIIe siècle, fut un des plus célèbres logiciens de l'école de Paris, avant d'être, sous le nom de Jean XXII, un pape d'une orthodoxie équivoque et d'une moralité contestée. Nous ne nous occuperons que du logicien. Le plus célèbre de ses ouvrages est un abrégé de logique souvent imprimé. Nous le désignerons sous le titre de *Summulæ* : c'est celui que les éditeurs et les glossateurs paraissent avoir préféré; mais il est encore nommé *Scriptum Summularum*, *Textus omnium Summularum*, *Textus septem tractatuum*, etc., etc. M. Daunou (*Hist. littér.*, t. XIX, p. 330) ne l'a pas distingué d'un autre ouvrage de Pierre d'Espagne, dont les éditions sont aussi très-nombreuses; nous appellerons celui-ci, avec la plupart des éditeurs, *Tractatus parvorum logicalium*. La mention la plus sommaire de toutes les éditions de ces deux opuscules occuperait ici beaucoup trop d'espace. Nous renvoyons les curieux au *Répertoire bibliographique* de Louis Hain. Il ne faut pas rechercher dans la logique de Pierre d'Espagne des propositions nouvelles, des explications originales; il explique peu de choses, et ne propose rien de nouveau. B. H.

PIERRE de Mantoue, docteur fameux du XVe siècle, est aujourd'hui tout à fait oublié. Vainement nous demandons à Fabricius et à Tiraboschi quelques détails sur sa vie; ils n'ont rien appris à cet égard. Au moins nous est-il permis de parler de ses œuvres. Il reste de ce philosophe quelques petits traités appartenant tous à la logique, qui ont été réunis et imprimés, pour la première fois, à Pavie, in-f°, en 1483, par les soins de Francesco de Bobio. Cette édition est mention-

née dans le *Répertoire* de Hain. Nous en avons une autre sous les yeux, dont voici l'*incipit* : « Viri Præclarissimi ac subtilissimi logici magistri, Petri Mantuani, Logica incipit feliciter. » Revue et corrigée par Giovanni-Maria Mapello, de Vicence, cette édition sortit, en 1492, des presses de Bonetus Locatellus; elle est in-4° à deux colonnes. Des traités sommaires dont l'ensemble forme la *Logique* de Pierre de Mantoue, le moins bref et le plus intéressant a pour titre *de Instanti*. Il fut l'objet d'une réfutation assez étendue, qui est jointe à l'édition de 1492 : *Illustris philosophi ac medici, Apollinaris Offredi, Cremonensis, de primo et ultimo Instanti, adversus Petrum Mantuanum.* B. H.

PIERRE de Saint-Joseph, religieux bernardin, doit être placé dans un rang assez honorable parmi les docteurs du XVIIe siècle. Il nous a laissé deux traités qui ont la philosophie pour objet. Le premier est intitulé *Idea philosophiæ universalis, seu Metaphysica, et Idea philosophiæ naturalis, seu Physica*, 2 vol. in-12, Paris, Josse, 1654. Le titre du second est : *Summula philosophiæ in quatuor partes distincta*, in-12, Paris, Muguet, 1662. Nous ne trouvons pas dans ces ouvrages de propositions ou de solutions nouvelles. Pierre de Saint-Joseph ne prétendit pas à la renommée d'un chef d'école; il se contenta d'interpréter simplement les formules traditionnelles. Les bernardins s'étant déclarés, dès le XIIIe siècle, pour saint Thomas contre Duns-Scot, notre docteur proteste énergiquement, avec tous les thomistes, contre la thèse de l'universel *a parte rei*. Nous remarquons, cependant, qu'il hésite à reconnaître toutes les conséquences de cette protestation. Le principal mérite de ses écrits est une grande clarté. Il est vrai que ce mérite est commun à la plupart des ouvrages élémentaires de l'école française. Il faut les comparer aux ouvrages de même volume qu'ont produits en si grand nombre les disciples de Wolf : cette comparaison fera bientôt voir combien l'esprit français est supérieur à tous les autres par sa méthode et par sa discipline. B. H.

PINI, et non pas Pino, comme écrivent quelques historiens de la philosophie (Hermenegild), naturaliste et philosophe, naquit à Milan en 1741, et entra de bonne heure dans la congrégation des Barnabites, vouée en Italie à l'éducation de la jeunesse. Doué d'un esprit très-facile et animé d'un vif désir de savoir, il fit marcher de front dans ses études la théologie, la métaphysique, les mathématiques, la mécanique, l'architecture, les sciences naturelles. Nommé par le gouvernement autrichien professeur de chimie et de minéralogie au collége de Saint-Alexandre, à Milan, il rendit de grands services à cette dernière branche des connaissances humaines. Le gouvernement français le combla de dignités et d'honneurs. Après avoir été membre de l'Institut italien, de la Société des sciences, du conseil des ministres et l'un des trois inspecteurs généraux de l'instruction publique, il mourut à Milan, le 3 janvier 1825. Nous ne parlerons pas des nombreux écrits que Pini a publiés sur les sciences naturelles. Nous nous contenterons de faire remarquer que le théologien s'y montre souvent à côté du savant. Ainsi en géologie, tandis que l'opinion commune expliquait tous les phénomènes par l'action du feu,

Pini donna la préférence à celle de l'eau, par ce seul motif, que la *Genèse* nous montre *l'esprit de Dieu flottant sur la surface des eaux*. Le seul ouvrage dont nous ayons à nous occuper ici, et qui fit un certain bruit au moment où il parut, a pour titre *Protologia, analysim scientiæ sistens ratione prima exhibitam*, 3 vol. in-8°, Milan, 1803. C'est tout à la fois un traité de logique et de métaphysique, dirigé contre la philosophie régnante, ou ce qu'on appelait alors l'idéologie, mais où la théologie ne tient pas moins de place que la philosophie. On y voit poindre quelques-unes des opinions que de Maistre et de Bonald développèrent plus tard, entre autres la fameuse théorie de la révélation divine de la parole. L'auteur se propose de rechercher le premier principe des sciences, et de fonder par ce moyen une science unique, universelle, dans laquelle on puisse faire rentrer toutes les autres. Ce principe, il le trouve dans la nature divine, considérée comme la source de la raison humaine, et nous offrant pour caractère l'unité avec la pluralité de personnes. En effet, après avoir démontré que la raison, dans l'homme, est distincte des sens, qu'elle est une et identique dans tous les actes de la pensée, et que, malgré cette unité, nous sommes tout à la fois le sujet, l'objet de l'intelligence et l'esprit intelligent qui va chercher la cause et le modèle en Dieu. Toute lumière et toute vérité viennent donc de Dieu, et la nature divine, c'est-à-dire le dogme de la Trinité, se réfléchit nécessairement dans tous les objets que nous connaissons, devient la base de toutes les sciences, sans excepter la morale. Cette idée, développée avec talent, aurait pu donner lieu à un livre plein d'intérêt et commencer une réaction salutaire contre l'école de Condillac; mais Pini, outre le tort qu'il a eu d'écrire en latin, est un esprit confus, bizarre, qui semble fuir la clarté et qui prend la recherche pour l'élégance. Son ami et son collègue, M. Rovida, lui a consacré une notice biographique sous ce titre : *Elogio biographico e breve analysi delle opere di Ermenegildo Pini*, in-8°, Milan, 1832.

PLACCIUS (Vincent) professa le premier la philosophie morale avec quelque indépendance en Allemagne. Après avoir fait ses études à Helmstædt, à Leipzig, à Padoue, il enseigna la philosophie à Hambourg, sa ville natale, où il mourut vers la fin du XVII° siècle.

On lui doit un grand nombre d'ouvrages d'histoire, de législation, de philologie. Dans tous ces écrits il se propose pour principal objet la réforme des études, selon lui commencée mais non achevée par Vivès et Bacon. En physique, il embrassa le système de Descartes; en morale, sans prétendre abandonner tout à fait Aristote, régnant encore dans les écoles allemandes, il suivit une sorte d'éclectisme.

Son travail le plus distingué sur la morale est intitulé *De morali scientia augenda* (in-8°, 1677). Il le présente comme le complément du VII° livre du *de Dignitate et augmentis scientiarum ;* mais c'est une réfutation, plutôt qu'un commentaire de Bacon. Ainsi, Placcius blâme d'abord le philosophe anglais d'avoir divisé la morale en *exemplaire* et en *géorgique ;* il veut y substituer une division correspondante, non pas aux travaux d'agriculture, mais à ceux de la médecine et de l'hygiène. Il combat aussi Bacon pour avoir rapporté à la théologie

tout ce qui regarde le bien souverain : c'est la philosophie qui doit s'en occuper. Il trouve trop subtile et peu utile la division du *bien personnel* (*suitatis*) en bien *actif* et bien *passif;* comme celle du bien *passif* en bien *conservatif* et bien *perfectif.* Une partie très-intéressante de ce livre est intitulée *la Thérapeutique morale* (p. 343-362). Une autre section fort instructive présente un abrégé de l'histoire de la morale (p. 19-84), qui paraît avoir servi à Puffendorf et à Barbeyrac.

Placcius distingue avec sagacité, avec clarté, la *morale* d'avec le *droit naturel,* dans un ouvrage intitulé *Accessiones ethicæ, juris naturalis et rhetoricæ.* Dans une autre production, *de Fructu philosophiæ moralis præcipuo,* il tenta, non-seulement de concilier la morale naturelle avec la morale religieuse, mais de prouver la nécessité de la révélation au moyen des imperfections de la philosophie morale. Il ne faut pas oublier, non plus, l'ingénieux parallèle tracé par Placcius entre ce qu'il appelle la *république* de Platon et d'Aristote, et celles de Morus, de Campanella et de Bacon. C. Bs.

PLACE (Pierre de La), jurisconsulte et historien, mérite ici, comme moraliste, un rapide souvenir. Né vers 1520, à Angoulême, d'une famille ancienne, élevé à Poitiers et à Paris, La Place remplit, sous Henri II, la charge de président de la cour des aides. Ayant embrassé la doctrine de Calvin, son ancien condisciple à Poitiers, il fut obligé de s'enfuir plusieurs fois de Paris, et eut le malheur d'y être rentré le jour de la Saint-Barthélemi. Il fut assassiné dans la rue de la Verrerie, à l'âge de 52 ans. Il n'avait pas seulement joui de l'estime de François Ier, de Henri II, de Charles IX, mais des respects de tous les magistrats de France, et particulièrement de l'amitié du chancelier de L'Hospital. — Trois de ses ouvrages touchent par plusieurs points à la philosophie morale, ainsi que Bayle l'a fait voir. Ce sont : *Traité de la vocation et manière de vivre à laquelle chacun est appelé,* in-4°, Paris, 1561, écrit consacré à l'instruction et à l'éducation de l'enfance, appuyé sur les lumières du bon sens et sur l'expérience des anciens, autant que sur une étude réfléchie de l'Ecriture sainte ; — *Traité du droict usage de la philosophie morale avec la doctrine chrestienne,* in-8°, Paris, 1562 ; — *Traité de l'excellence de l'homme chrétien,* publié peu de semaines avant le massacre du 27 août 1572. C'est dans le *Traité du droict usage* que La Place expose le mieux ses vues philosophiques ; ces vues, qu'il était si fier de partager avec L'Hospital, ne sont autre chose qu'une alliance entre la morale d'Aristote et celle de l'Evangile. La philosophie morale, il la définit *une explication de la loi de nature* (p. 5). Aussi repousse-t-il l'opinion de ceux qui, dit-il, *foulent aux pieds* les systèmes des anciens philosophes, *comme chose flétrie et de nulle valeur.* L'*Ethique* d'Aristote lui semble identique aux leçons de Platon et de Socrate : elle constitue « ces leçons mêmes, réduites en un corps entier par un grand artifice. » De là vient qu'il fait consister la vertu *dans la médiocrité. Rien par excès,* dit-il. D'autres fois, sur les traces d'Aristote encore, il nomme la vertu *une habitude, laquelle incline à faire selon la droite raison.* Ce qui le mène de là au christianisme, c'est la réflexion que la volonté de l'homme n'est pas toujours assez forte pour faire le bien que sa raison

voit et que son cœur désire. La coopération divine vient alors suppléer à l'insuffisance naturelle des hommes. Il est curieux de remarquer combien ce système ressemble à celui que Mélanchthon fit régner dans les écoles protestantes du Nord. C. Bs.

PLACETTE (Jean de La), né en 1639, à Pontac, en Béarn, réfugié, après la révocation de l'édit de Nantes, à Copenhague, en qualité de pasteur français, mourut à Utrecht, le 28 avril 1718. Ce maître d'Abbadie eut, au XVIIe siècle, une réputation extraordinaire qui le fit surnommer le *Nicole* des protestants. Il publia, en effet, un très-grand nombre de traités de morale, analogues à ceux du candide janséniste. Le style de La Placette est simple, facile, plus clair qu'élégant, mais d'une clarté qui dégénère parfois en diffusion. L'ordre, la méthode, une exactitude parfois trop scrupuleuse, sont les qualités qui distinguent ses raisonnements. On regrette que le soin de la popularité dans l'expression l'ait empêché d'approfondir ou d'étendre certaines de ses idées. Quant aux règles et aux préceptes qu'il donne, ils annoncent un esprit juste et sage, modéré et ferme, également éloigné de l'austérité des rigoristes et du relâchement des casuistes. Ne citons que le traité *de l'Orgueil*, celui *de la Conscience*, celui *du Serment*, celui *de l'Aumône*. Le plus intéressant de ces essais, c'est un recueil en quatre volumes, intitulé *Nouveaux essais de morale*. — *Voyez* le Père Niceron, au tome II de ses *Mémoires des hommes illustres*. C. Bs.

PLATNER (Ernest), né à Leipzig, en 1744, et mort dans cette ville, professeur de physiologie et de philosophie, célèbre en son temps, comme tel, mérite encore aujourd'hui un souvenir dans l'histoire de la pensée allemande.

Quoiqu'il fût de vingt années plus jeune que Kant, il ne se laissa pas entraîner sur les pas de ce penseur illustre. Formé à l'école de Wolf et de Leibnitz, il demeura fidèle à l'esprit de leur philosophie, dont il reproduisit avec une certaine indépendance les idées principales, les appuyant parfois de considérations nouvelles. Il était d'ailleurs très-versé dans l'histoire des systèmes, ce qui le disposait à une sorte de scepticisme, assez semblable à celui de Kant, quant à la prétention de tout expliquer et de tout démontrer. Très-savant en physiologie et observateur plein de sagacité, il a surtout du mérite comme psychologue et comme moraliste.

Le principal ouvrage de Platner a pour titre : *Aphorismes philosophiques* (Leipzig, 1776; nouvelle édit., 1793-1800, 2 vol. in-8°). C'est un précis encyclopédique des sciences philosophiques, qui servait de texte à l'enseignement de l'auteur. Il peut être instructif de voir quelle marche suivait à cette époque, avant que se fût accomplie la révolution commencée par Kant, un des professeurs de philosophie les plus renommés de l'Allemagne.

Quelques pages d'introduction sont consacrées à la définition et à la division de la philosophie. Si les hommes ne se livrent pas plus ordinairement à des méditations sur le système du monde et sur leurs rapports avec lui, c'est parce qu'ils ne naissent pas avec une pleine conscience d'eux-mêmes, et qu'ils s'habituent insensiblement aux

merveilles qui les environnent. Si l'homme arrivait à l'existence dans un état de parfaite maturité de corps et d'esprit, la question de l'origine du monde et celle de sa propre destinée auraient pour lui un attrait irrésistible. La réflexion sur l'univers, sur la vie et la mort constitue l'esprit philosophique. Des recherches suivies et méthodiques sur ces grandes questions, sous l'empire des idées souveraines et des principes de la raison pure, sont l'objet de la métaphysique, de la philosophie proprement dite.

La métaphysique suppose nécessairement la logique, l'examen critique de la faculté de connaître, logique supérieure, dont l'objet est de rechercher si l'homme est capable de reconnaître la vérité, si l'intelligence humaine est une juste mesure de la réalité.

Après la métaphysique, la réflexion se porte naturellement sur la destination de la vie présente et sur les moyens de nous procurer la félicité de concourir à celle d'autrui; ces recherches donnent lieu à la philosophie morale. En conséquence, la science philosophique se divise en deux parties : la philosophie *théorique*, qui comprend la *logique* et la *métaphysique*, et la philosophie *pratique*.

La logique est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier de la nature de l'âme; le second, de la faculté de connaître, au moyen des sens; le troisième, de la raison, comme faculté supérieure de la connaissance.

Le premier chapitre est une sorte de psychologie, selon les principes de Leibnitz. L'âme est active; elle est donc une force, par conséquent un être individuel, c'est-à-dire une substance. La conscience est d'abord le sentiment de l'existence : l'âme sent qu'elle est active, elle se distingue elle-même de ses produits, et distingue ses idées les unes des autres. Elle est ensuite le sentiment de la personnalité : l'âme sait ce qu'elle est; elle se distingue de son corps, et a conscience de ce qu'elle pense et de ce qu'elle veut par elle-même, ainsi que du lieu et du temps où elle existe. L'âme est une force pensante, toujours et essentiellement pensante; cette force est le principe de toute son activité, de la connaissance, du sentiment, de la volonté. La raison n'appartient qu'à l'homme, et c'est par elle que le moindre mouvement de l'âme est quelque chose d'humain. Elle suppose le jugement; mais elle est plus qu'une simple faculté logique. Ici l'auteur fait la critique du sensualisme, et lui oppose le système des idées et des principes *à priori*, qui sont l'essence de la raison pure, et qui se distinguent essentiellement des idées générales et des inductions fondées sur l'expérience. Les idées et les principes purs ne se développent qu'à l'occasion des idées sensibles; toutes les vérités nécessaires dérivent de cette source, et leur ensemble constitue la raison.

Le corps est pour l'âme un organe nécessaire, et forme avec elle l'être humain; mais il n'en est pas l'organe essentiel, et c'est par celui-ci qu'elle est immortelle.

Il y a deux espèces d'idées sensibles : les unes accompagnées du sentiment de la présence de tout objet, les autres présentes à l'esprit en l'absence des choses. De là, la division du second chapitre en deux sections, dont l'une traite de la sensibilité, et l'autre de l'imagination et de la mémoire.

Faisant l'histoire de la représentation sensible, l'auteur distingue entre l'impression externe, effet immédiat de l'action des objets, l'impression interne qui a lieu dans le cerveau, siége de l'âme, et la perception au moyen de l'*attention*. Celle-ci est plus ou moins forte et soutenue, selon que les impressions sont elles-mêmes plus frappantes, plus nouvelles, plus extraordinaires. Comment ensuite la sensation devient représentation, idée, cela est inexplicable. L'impression interne n'est qu'une modification opérée par une cause extérieure dans le système nerveux. Comment devient-elle idée? La science n'a, sur ce point, que des peut-être, des conjectures. L'hypothèse de l'harmonie préétablie ne lève pas toutes les difficultés. Comment sont possibles, dans un être incorporel, des idées de choses matérielles? A cela, on peut répondre que l'idée d'une chose corporelle n'est pas un corps ou son image, mais le produit d'une action par laquelle l'âme produit l'idée de cette chose, et en a conscience comme d'un objet extérieur. Toute idée sensible suppose dans le sujet le sentiment de sa propre existence, celui de la présence d'un objet correspondant, et la comparaison de l'idée avec d'autres idées présentes à la mémoire.

A la suite de cette théorie des idées sont exposées les règles de la critique logique et de l'observation. Les représentations sensibles ne nous font connaître que l'existence des choses et leurs rapports à nous. Elles peuvent donner lieu à des illusions qu'il importe de prévenir par une bonne méthode d'expérimentation. Le but prochain de l'observation est de voir à quel genre appartient un individu ou un phénomène, au moyen de l'analyse de ses parties, de ses qualités, de ses effets et de ses rapports, qui en constituent ensemble le caractère. Ceux-ci sont ou *théoriques* ou *empiriques*, selon qu'ils sont attribués à une chose en vertu du genre auquel elle est rapportée, ou d'après l'expérience actuelle.

Outre cette observation analytique, il y a l'observation *philosophique*, qui s'applique à saisir partout le nouveau, l'extraordinaire, l'essentiel, la cause, le général, les différences dans les choses semblables, les similitudes dans les choses différentes, et l'observation *pratique*, qui distingue entre les circonstances les plus identiques, en apparence; qui saisit partout ce qu'il y a de plus individuel dans un cas présent, de plus pressant dans un moment donné; qui apprécie nettement l'effet des moyens à employer, et qui, se traduisant en action, est lente à se décider et résolue dans l'exécution.

Traitant ensuite des idées qui existent dans l'esprit, indépendamment de la présence actuelle de leurs objets, l'auteur se demande où et comment sont conservées les idées? Quelles sont les conditions d'une bonne mémoire? Dans quelles circonstances les idées se reproduisent-elles, et par quels rapports sont-elles liées entre elles? Comment opère l'imagination? A propos de cette dernière, il caractérise les différents genres d'enthousiasme et de fanatisme; l'engouement philosophique n'est pas oublié.

Le chapitre 3 de la *Logique* est consacré à la théorie de la raison. Il faut distinguer entre ses produits et son essence : ses produits sont les notions abstraites et générales, le langage, le jugement et le raisonnement, les conjectures, la conviction et le doute. Son essence est, d'une part, le système des lois éternelles de la vérité, et, d'autre part,

son activité sous l'empire des idées et des principes *à priori*. Dans une bonne réfutation du scepticisme absolu, l'auteur admet, dans une certaine mesure, l'idéalisme subjectif de Kant, mais il soutient que, bien que nos jugements d'expérience n'expriment l'essence des objets que par rapport à nous, néanmoins la connaissance humaine est vraie, d'abord en ce qu'elle représente les rapports véritables des choses à l'homme, et ensuite, en ce qu'elle repose sur des idées et des principes rationnels qui sont absolus et de toute vérité.

Quelques paragraphes servent de transition de la logique supérieure à la *Métaphysique*. La philosophie proprement dite est fondée sur les idées de la raison pure, qui sont supérieures à toute illusion sensible ou psychologique. Elles sont l'expression du *possible* et du *nécessaire*, et l'objet de la métaphysique est précisément de rechercher, non ce qu'est la réalité selon l'expérience, mais ce qui est possible et nécessaire selon la raison pure. Le possible est ce qui peut se concevoir sans contradiction logique, et le nécessaire ce qui ne peut pas n'être pas pensé comme tel sans que cela implique. Or, le contradictoire étant impossible, et l'impossible ne pouvant être conçu, il s'ensuit que tout ce qui est possible est nécessaire. Les principes de la méthode philosophique sont le principe de la *contradiction*, celui de la *raison suffisante* et celui de la *conséquence nécessaire*. Il n'y a pas de chose possible ou de notion qui n'ait sa raison, par laquelle elle est, et selon laquelle elle est déterminée, et qui ne soit la raison d'une autre. La raison humaine est la mesure de la vérité; ce qu'elle ne comprend pas est impossible. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans les choses réelles ne tient pas à la faiblesse de la raison, mais à l'insuffisance de la connaissance physique et historique.

La *Métaphysique* est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier de l'essence interne du monde et du fondement vrai de nos idées des choses réelles; le second, de la liaison des êtres simples dans ce système universel; le troisième, de la perfection du monde et de l'existence du mal.

Quelle est la véritable essence du monde, et quel est le fondement possible de nos idées des choses réelles? Je sens que je suis parce que je me sais actif; en tant que je me sens passif et déterminé par autre chose que moi, j'ai la conscience de l'existence d'un monde réel hors de moi. Exister c'est donc agir; ce qui existe agit et ce qui n'agit point n'existe pas. *Existentia est actus essendi*. Rien de plus légitime que de douter que le monde soit tel qu'il nous apparaît selon le sens commun. L'auteur passe en revue les divers systèmes qui ont été proposés sur l'essence des choses, et se prononce sur la monadologie de Leibnitz. Selon le système de Hume, il n'y a pas de substances réelles, mais seulement des accidents, parce que, si l'on fait abstraction de ceux-ci, il ne reste plus rien, tandis que, selon la raison, une substance est un être permanent, subsistant en soi, une force dont les accidents sont les modes d'action et d'existence. L'univers est un système de substances dont l'activité combinée produit le monde physique et le monde moral. Selon le *matérialisme*, ou l'homme est une pure machine, ou l'âme qui l'anime est matérielle, ce qui revient à dire que la matière composée peut penser; chose impossible, parce que toute

pensée est comparaison. Le *dualisme*, celui de Descartes par exemple, qui n'admet d'autres êtres simples que les êtres spirituels et compose la matière d'êtres étendus eux-mêmes, ne peut pas se maintenir non plus. Les principes de la matière sont des substances absolument simples. L'idée de l'espace n'a rien de réel, et n'est qu'un produit de l'imagination. La critique du dualisme a conduit au système de Spinoza, qui repose sur une idée fausse de la substance et qui révolte le sentiment de notre personnalité. D'autres penseurs, pour échapper aux difficultés du dualisme, se sont réfugiés dans *l'idéalisme*, qui nie la réalité du monde matériel. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont invincibles comme critique du dualisme, mais la conclusion qu'il en tire n'est pas admissible. Ces mêmes raisons ont conduit Leibnitz à un tout autre résultat : la monadologie résout toutes les difficultés. Cette partie de l'ouvrage de Platon est d'un grand prix.

Dans le second chapitre, qui traite de la liaison des êtres simples, d'où résulte l'ordre universel, l'auteur expose les trois systèmes qui ont été imaginés à ce sujet, celui de l'*influence physique*, qui admet entre les substances un lien de causalité réciproque, l'*occasionalisme*, et le système de l'*harmonie préétablie*. Platner propose un moyen terme, qui tend à conserver à chaque être sa nature, sa force propre, et à reconnaître néanmoins entre les substances diverses une action réciproque, d'où résulte l'harmonie universelle, prédéterminée par l'action providentielle, qui peut se concilier parfaitement avec la liberté des êtres doués de raison.

Le troisième chapitre de la *Métaphysique* est un essai de théodicée dans le sens de Leibnitz. La perfection éclate partout dans le monde. Le théisme seul peut l'expliquer. L'athéisme est absurde, parce qu'il nie les causes finales, les idées qui ont évidemment présidé à la création de l'univers. Il fait violence à la raison en faisant naître tous les mouvements et tous les phénomènes du hasard, de la nécessité, et l'organisation et l'intelligence de la nature inorganique et inintelligente. Mais comment concilier le mal avec la perfection et avec la félicité, qui sont la fin de la Providence? Le mal n'est qu'une exception. D'ailleurs l'idée de Dieu étant donnée, il s'ensuit que l'univers actuel est le meilleur possible, et le sentiment ni l'expérience ne peuvent rien contre cette déduction *à priori*. La sagesse divine est en même temps bonté et sainteté. Elle ne peut vouloir que la félicité des êtres animés, et la félicité par la vertu pour les créatures raisonnables. — L'âme étant une substance simple, est par là même ontologiquement impérissable. L'immortalité personnelle n'en résulte pas nécessairement, mais elle est physiquement possible, et moralement probable : elle est surtout garantie par la sagesse et la justice de Dieu.

La seconde partie des *Aphorismes* est consacrée à la philosophie morale. Nous devons nous borner à en indiquer la marche et l'esprit général. Elle est divisée en quatre chapitres, dont le premier traite de la *destination morale de l'homme*, le second des *facultés morales*, le troisième de la *volonté et de la liberté*, le quatrième, enfin, des *caractères moraux*.

L'homme est destiné à être heureux; mais la vie présente n'est heureuse qu'autant qu'elle rend digne et capable de la félicité dans la vie

à venir. Il y a cette harmonie entre les deux existences, que nulle jouissance qui n'est pas contraire à la destination de la vie actuelle, n'est contraire à celle de la vie future. La fin de l'une et de l'autre est la perfection.

Les facultés morales sont la raison morale, le sentiment moral, la sympathie, la sociabilité et la liberté.

La raison morale est la conscience des perfections divines et des desseins de la Providence quant à notre destination, la conviction qu'il n'y a de dignité et de félicité pour l'homme que dans sa ressemblance morale avec Dieu. Le sentiment moral, c'est la faculté de distinguer entre le bien et le mal sous l'empire des idées morales innées, qui, selon Platon, ne sont autre chose que les idées de la raison appliquées aux objets de la moralité. En traitant de la sociabilité, il discute les opinions de Hobbes et de Rousseau sur ce sujet. Il se prononce, quant au commencement de l'espèce humaine, pour l'hypothèse de l'origine *historique* ou par création, et les pages qu'il a consacrées à cette grave question, sont très-curieuses et bonnes à consulter.

Le troisième chapitre, dans lequel il essaye de concilier le déterminisme universel avec le sentiment de la liberté, est suivi d'une dissertation sur les *tempéraments moraux*, qui s'expliquent par la diversité des rapports où se trouvent dans un sujet la nature intellectuelle et la nature animale. Ils sont de quatre genres : le tempérament *attique*, où prédomine l'esprit; le *scythique*, où l'emporte l'animalité; le *romain*, où les deux natures sont également fortes; et le *phrygien*, où elles sont également faibles.

Le dernier chapitre, celui des *caractères moraux*, a surtout été fort remarqué, et a fait principalement la fortune littéraire du livre. Nous le recommandons encore aux moralistes et aux psychologues. Ces derniers trouveront aussi des détails précieux dans un autre ouvrage de Platon, sa *Nouvelle anthropologie*, qui parut, inachevée, à Leipzig, en 1790, ainsi que dans ses *Quæstiones physiologicæ*, et dans ses nombreux programmes concernant la médecine légale, publiés par le docteur Chonrant, à Leipzig, en 1824. J. W.

PLATON naquit à Athènes ou dans l'île d'Egine, la troisième année de la 87e olympiade (430-429), et mourut la première année de la 108e olympiade (347). Sa vie embrasse donc une période de quatre-vingts ans, qui correspond à l'époque la plus malheureuse de l'histoire d'Athènes. Platon vit les désastres de la guerre du Péloponnèse, la prise d'Athènes par Lysandre, la domination des démagogues ou des tyrans, la corruption des mœurs républicaines, l'agrandissement menaçant de l'empire macédonien, et mourut avec le pressentiment de l'esclavage et de la ruine prochaine de sa patrie. Sa jeunesse ne fut pas d'abord consacrée aux études philosophiques, mais aux arts et à la poésie. Ce fut Socrate qui lui révéla sa vocation véritable. Platon avait vingt ans lorsqu'il s'attacha à Socrate; il lui fut fidèle jusqu'au dernier jour, c'est-à-dire pendant dix années. Avant d'avoir connu Socrate, il avait suivi les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite. A l'école de Socrate, il dut connaître Euclide, disciple de Parménide d'Elée, et Simmias, du pythagoricien Philolaüs. Malgré sa préférence pour So-

crate, toutes les doctrines le trouvaient attentif et excitaient son intérêt. Lui-même, avant la mort de Socrate, donna carrière à son inspiration personnelle. Il paraît démontré qu'il écrivit *le Lysis* à cette époque; quelques critiques pensent de même, mais peut-être à tort, pour *le Protagoras* et *le Phèdre*. Socrate étant mort, Platon dut fuir Athènes, et se retira à Mégare, où le même Euclide, qui avait étudié auprès de Parménide et de Socrate, fondait une école nouvelle. De là, il passa à Cyrène, où il fréquenta Théodore le mathématicien; et enfin en Italie et en Sicile : il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, et deux fois à celle de Denys le Jeune. On peut consulter, à ce sujet, la septième des lettres qui lui sont attribuées, et la *Vie de Dion*, par Plutarque. Le premier voyage de Platon est de l'année 389, selon le calcul des chronologistes; le second, de 364, et le troisième, de 361 (*Voyez* Barthélemy, *Voyage d'Anacharsis*, notes XLVI et CXXIII). C'est dans l'intervalle du premier au second voyage en Sicile, qu'il faut placer la fondation de l'Académie, vers 380. On ne peut guère ajouter foi aux pérégrinations que la légende prête à Platon, en Orient et jusque dans l'Inde; le voyage en Egypte seul, quoique dénué de preuves, n'est pas sans vraisemblance. Platon passa les dernières années de sa vie à l'Académie, livré à l'enseignement et à la composition de ses chefs-d'œuvre; il y mourut, nous l'avons dit, à l'âge de quatre-vingts ans.

Les dialogues de Platon, par un singulier bonheur, nous sont tous parvenus. Il est difficile d'en donner une classification rigoureuse. On l'a dit, chacun des grands dialogues de Platon est presque une philosophie complète. Le même dialogue peut se ramener avec une égale facilité à des points de vue très-différents; les plus opposés ont de nombreux points de contact. On pourra cependant les ranger, pour la commodité de l'esprit, dans les catégories suivantes :

1° Dialogues métaphysiques et dialectiques : *Euthydème, ou de la Sophistique; Théétète, ou de la Science; Cratyle, ou de la Propriété des noms; le Sophiste, ou de l'Etre; Parménide, ou de l'Un; Timée, ou de la Nature.* — 2° Dialogues moraux et politiques : *Le Premier Alcibiade, ou de la Nature humaine; Philèbe, ou du Plaisir; Ménon, ou de la Vertu; Protagoras, ou les Sophistes; Eutyphron, ou le Saint; Criton, ou le Devoir d'un citoyen; Apologie de Socrate; Phédon, ou de l'Immortalité de l'âme; Lysis, ou de l'Amitié; Charmide, ou de la Sagesse; Lachès, ou du Courage; le Politique, ou de la Royauté; la République, ou de la Justice; les Lois.* — 3° Dialogues esthétiques : *Le Banquet, ou de l'Amour; Phèdre, ou de la Beauté; Gorgias, ou de la Rhétorique; Hippias, ou du Beau; Ménexène, ou de l'Oraison funèbre; Ion, ou de la Poésie.* Nous négligeons les dialogues, ou de nulle importance, ou certainement inauthentiques.

Il est vrai de dire, en effet, que parmi les dialogues attribués à Platon, quelques-uns ne sont pas de sa main; les anciens eux-mêmes en convenaient, malgré le peu de sévérité de leur critique; mais l'érudition moderne a essayé, dans ces derniers temps, de resserrer bien davantage le domaine propre de Platon. C'est en Allemagne qu'ont eu lieu ces tentatives. Trois écrivains, trois savants éminents, ont pris à cœur ce problème de l'authenticité des dialogues de Platon, et ont

poussé aussi loin que possible les scrupules et le scepticisme : Schleiermacher (*Introduction à la traduction de Platon*), Ast (*Vie et écrits de Platon*) et Socher (*Sur les écrits de Platon*). Nous résumerons rapidement les résultats de ces recherches.

Il faut d'abord mettre hors de cause les dialogues unanimement acceptés ou unanimement rejetés. Les premiers sont : *La République, le Timée, le Phédon, le Banquet, le Phèdre, le Gorgias, le Protagoras.* A ces dialogues d'une authenticité certaine, on peut ajouter *le Philèbe, le Théétète* et *le Cratyle,* dont l'authenticité, selon Socher, a le plus haut degré possible de vraisemblance. En opposition à ces dialogues admis par tous les critiques, on peut également mettre hors de cause. par une raison contraire : *L'Epinomis, Démodocus, Sisyphe, Erixias, Axiochus, Hipparque, Minos* (admis toutefois par Bœck), *Clitophon, le Deuxième Alcibiade, les Rivaux,* les *Dialogues sur la Justice, sur la Vertu,* les *Epigrammes,* les *Définitions,* le *Testament,* les *Lettres* (sauf la septième, dont Bœck soutient l'authenticité).

Entre ces deux extrêmes se placent divers dialogues d'une plus ou moins grande importance, rejetés, pour des raisons diverses, par l'un ou par l'autre de nos trois critiques. *Le Premier Alcibiade* et *le Théagès* sont les dialogues qui réunissent contre eux le plus d'opposition. Schleiermacher et Ast les rejettent tous deux. Socher les considère comme vraisemblablement authentiques. Ritter, en général plus réservé, les exclut cependant. Cette exclusion est importante pour *le Premier Alcibiade,* auquel les anciens accordaient une si grande valeur, que les meilleurs critiques de l'école d'Alexandrie, Proclus, Olympiodore, Damascius, lui ont consacré des commentaires. De plus, tout en reconnaissant que quelques-unes des formules de *l'Alcibiade* ne sont pas habituelles à Platon, il faut dire que le fond du dialogue, quoi qu'en dise Ritter, est profondément platonicien ; que l'indépendance et la personnalité de l'âme y sont fortement établies ; enfin, que *l'Alcibiade* peut être considéré comme l'introduction du *Phédon.* Les dialogues rejetés à moitié par Schleiermacher, et tout à fait par Ast, sont : *l'Apologie, le Criton, le grand* et *le petit Hippias, l'Ion* et *le Ménexène.* Selon Ast, on ne retrouve pas dans *le Criton* la manière habituelle de Platon, qui est de mêler l'idéal au réel ; comme si la prosopopée des lois, dans *le Criton,* n'avait rien d'idéal, c'est-à-dire de poétique ; comme si d'ailleurs Platon n'avait pas pu varier une fois sa manière, et déconcerter, par la richesse de ses formes, l'étroite admiration de ses critiques ! Schleiermacher suppose, de son côté, que *le Criton* est un entretien réel dont Platon n'a été que rédacteur. N'en peut-on pas dire autant de *l'Eutyphron,* du *Phédon?*

Passons sur ces différents dialogues, pour arriver à ceux de plus grande importance que Ast a pris seul la responsabilité de rejeter : ce sont *l'Eutyphron, l'Euthydème, le Ménon* et *les Lois.* Il faut, à vrai dire, un singulier courage d'érudit pour ôter à Platon le charmant dialogue de *l'Euthydème;* le court, mais excellent dialogue de *l'Eutyphron; le Ménon,* si profondément platonicien, *les Lois,* enfin, qui, malgré leurs imperfections, couronnent admirablement les travaux politiques de Platon. Ast reproche à *l'Eutyphron* de terminer sans que l'auteur ait défini son objet, la sainteté, et de ne contenir aucune grande vérité

spéculative. N'est-ce pas avoir bien mal compris *l'Eutyphron*, que de n'y avoir pas lu cette conclusion voilée, mais certaine, que la sainteté est absolue, qu'elle est indépendante de la volonté des dieux, et supérieure à leurs caprices? *L'Eutyphron* ruine par la base la mythologie païenne. N'est-ce pas, pour un dialogue si court, une vérité d'une assez grande conséquence? Quant à la forme négative et ironique de *l'Eutyphron*, c'est faire preuve d'un sentiment bien peu platonicien que d'y voir un témoignage d'inauthenticité.

Ast rejette *le Ménon* comme *l'Euthydème*. Comment croire, selon lui, que Platon a pu définir la vertu une opinion droite (ὀρθὴ δόξα), c'est-à-dire un principe sans raison, une inspiration aveugle, semblable à celle des poëtes, des devins et des politiques. Nous laisserons à Socher le soin de lui répondre : « *Le Ménon*, dit ce critique, se rattache aux autres dialogues authentiques de Platon : par le dogme de la préexistence et de l'éternité des âmes, au *Phèdre* et au *Phédon*; par la distinction de la science et de l'opinion, au *Théétète*; par le jugement sur les grands hommes d'Etat d'Athènes, au *Gorgias*; par tout son contenu enfin, au *Protagoras*. » Il nous reste à citer l'opinion de Ast sur *les Lois*; elle n'est pas plus sérieuse. Il conteste d'abord le témoignage d'Aristote, qui est formel, puisqu'il consacre un chapitre entier de *la Politique* à la discussion des *Lois* de Platon. N'est-il pas puéril de prétendre qu'Aristote a pu être trompé comme tout le monde en attribuant à Platon l'ouvrage d'un de ses écoliers? En outre, selon Ast, l'ouvrage n'est pas platonicien. En effet, *les Lois* contredisent *la République*. *La République* est la politique vraie de Platon. *Les Lois* sont une corruption, une extension fausse des principes de *la République*. Ajoutons que la composition des *Lois* est bien inférieure à celle des autres dialogues de Platon. Voilà les raisons de Ast contre l'authenticité des *Lois!* Mais quelle étrange critique que celle qui veut que Platon ait été absolument à l'abri des imperfections, des défaillances, des décadences du génie! D'ailleurs, *les Lois*, où la trace de la vieillesse est sensible, contiennent d'admirables morceaux. Nous citerons le troisième livre, le cinquième et le dixième. Quant aux contradictions prétendues, il est aisé de les lever : *la République* expose les principes d'un Etat parfait; *les Lois* développent les moyens d'appliquer ces principes et de réaliser cet Etat. Cette différence primitive explique toutes les autres.

La théorie de Socher, plus paradoxale encore que celle de Ast, est en un sens plus scientifique; il ne rejette pas arbitrairement et comme au hasard les dialogues de Platon qui ne lui conviennent pas; mais, frappé, comme tous les commentateurs impartiaux, de la difficulté de concilier la métaphysique du *Parménide* et du *Sophiste*, avec celle de *la République*, il a tranché le nœud d'une manière hardie, en contestant l'unité de main dans ces divers dialogues. Il a donc nié que *le Parménide* et *le Sophiste*, auquel il ajoute *le Politique* et *le Critias*, fussent de Platon. Quant à l'origine de ces dialogues, l'explication de Socher est ingénieuse. On sait qu'après la mort de Socrate, Platon se retira à Mégare avec Euclide, fondateur de l'école de Mégare. Il eut là de fréquents rapports avec les mégariques : il subit leur influence, et leur communiqua la sienne. On doit attribuer à cette influence réciproque,

du côté de Platon, *le Théétète ;* du côté des mégariques, *le Sophiste, le Politique* et *le Parménide.* Il faut convenir que si cette opinion de Socher avait le moindre fondement, elle serait d'une haute valeur. D'une part, elle débarrasserait ce que l'on peut appeler l'exégèse platonicienne, de la plus grande difficulté qu'elle rencontre : Platon, en effet, n'est difficile et obscur que dans *le Sophiste* et *le Parménide ;* elle déterminerait, en la limitant, la vraie théorie de Platon. D'autre part, elle ferait, pour ainsi dire, jaillir une école nouvelle, sur laquelle nous n'avons ou nous ne croyons avoir que des renseignements épars, incohérents, et dont nous posséderions tout à coup trois monuments du premier ordre. Mais plus les conséquences de cette opinion sont importantes, plus il est nécessaire qu'elle ne repose pas sur le vide. Or, la théorie de Socher pèche par la base. Toute la question est dans la contradiction des doctrines du *Parménide* et de celles de *la République.* Mais il ne faut admettre cette contradiction que sous réserve : quand même l'obscurité des monuments ne nous permettrait pas d'en apercevoir la conciliation, faudrait-il conclure de notre impuissance à une contradiction réelle ? Bien plus, cette conciliation est possible, et, sous une différence de formes se fait sentir à un lecteur attentif une doctrine commune. D'ailleurs, des raisons bien fortes, quoique indirectes, renversent l'hypothèse de Socher. Comment l'école de Mégare qui aurait produit d'aussi grands monuments, a-t-elle pu entièrement disparaître ? Comment cette école n'aurait-elle pas laissé de disciples empressés de rapporter à leurs maîtres leurs titres légitimes et de ne pas laisser augmenter à leurs dépens la gloire d'un génie rival ? Comment l'homme supérieur qui aurait composé *le Parménide* et *le Sophiste* n'a-t-il pas laissé de nom ? Rien ne s'explique dans cette hypothèse : elle est grandiose, mais elle est vide. En résumé, la faiblesse des critiques élevées contre l'authenticité des dialogues de Platon nous fait penser que sur cette question, le plus sûr est de s'en rapporter en général à la tradition; que l'autorité des anciens, d'Aristote surtout, doit-être notre règle, et qu'il vaut mieux, sauf les exceptions universellement adoptées, faire à Platon la plus grande part possible. Les contradictions de certains dialogues n'ont rien qui doive étonner : un génie riche et actif comme celui de Platon a dû plus d'une fois modifier ses idées dans le cours d'une si longue carrière ; la faiblesse et l'infériorité de quelques œuvres ne doit pas étonner d'avantage : car la perfection continue n'appartient point à la nature humaine.

La seconde question que soulève la critique des écrits de Platon est la question du temps et de l'ordre dans lequel ils ont été composés. Il est difficile d'avancer sur ces deux points autre chose que des conjectures. Il faut prendre d'abord pour points d'appui les différentes époques de la vie de Platon. On peut aisément en discerner trois : la première s'étend jusqu'à la mort de Socrate (399) ; la seconde jusqu'à la fondation de l'Académie (vers 380) ; la troisième jusqu'à sa mort. Pour fixer d'abord quelques points d'une manière précise, nous considérons comme authentique la double tradition qui place la composition du *Lysis* avant la mort de Socrate, et celle des *Lois* tout à la fin de la vie de Platon. C'est donc à peu près entre ces deux termes qu'a lieu le développement des écrits platoniciens. Il est facile, en outre, de déterminer

la date relative de plusieurs dialogues. Ainsi, il n'est pas douteux que *le Timée,* n'ait suivi *la République,* que *le Politique* ne vienne après *le Sophiste* et *le Sophiste* après *le Théétète.* Les preuves sont dans les indications des dialogues eux-mêmes. Pour *la République,* il y a une grande vraisemblance qu'elle a été composée dans la pleine maturité de l'auteur, à l'époque où sa raison était la plus haute, sans que son imagination fût refroidie. Nous placerions volontiers *la République* vers la soixantième année de Platon. Quant à la trilogie du *Théétète,* du *Sophiste* et du *Politique,* auxquels on peut joindre *le Parménide,* il y aurait bien quelque probabilité, en empruntant quelque chose à la théorie de Socher, à en placer la composition à l'époque où Platon venait de subir l'influence de l'école de Mégare, s'il était facile de trouver une place pour ce travail entre les nombreux voyages qu'il fit alors. On peut au moins considérer comme certain que ces différents dialogues ont précédé *la République,* au moins *le Théétète, le Sophiste* et *le Politique :* car ce dialogue, le dernier des trois, n'est évidemment qu'une ébauche des idées politiques de Platon. Quant au *Parménide,* il paraît également antérieur à *la République* et, à cause de ses analogies avec *le Sophiste,* à peu près contemporain de celui-ci. Nous rapprocherions plus de *la République* des dialogues qui, sans avoir la même sévérité, la même subordination harmonieuse de l'imagination à la pensée, s'y rattachent par le lien d'une inspiration et d'un direction commune, par exemple *le Phèdre, le Phédon, le Gorgias* et *le Banquet.* La tradition qui fait du *Phèdre* un dialogue de la jeunesse de Platon n'est pas suffisamment établie pour qu'on ne puisse la révoquer en doute. Il y a dans *le Phèdre,* si on y regarde bien, plus de maturité que de jeunessse : la pensée est profonde, la composition est d'un art accompli ; l'enthousiasme juvénil que l'on prétend y voir, est exactement le même que celui du *Banquet;* et personne n'a placé *le Banquet* dans la jeunesse de Platon. La date du *Banquet* est à peu près établie vers l'an 383 par une allusion à la séparation des Cercadiens et des Lacédémoniens qui eut lieu vers cette année. Quant au *Phédon,* Socher a tort de supposer qu'il a dû être écrit peu de temps après la mort de Socrate : la mort de Socrate a dû garder longtemps son intérêt ; elle ne l'a pas perdu encore aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de ces diverses hypothèses, nous croyons que les dialogues de Platon peuvent se partager en trois classes : 1° Dialogues de la jeunesse de Platon, composés avant ou peu de temps après la mort de Socrate : *Lysis, Charmide, Lachès, Théagès,* auxquels on peut ajouter *le Protagoras* et même *l'Euthydème.* Dans ces dialogues, on entrevoit seulement les idées que Platon développera plus tard. — 2° Dialogues composés depuis la mort de Socrate jusqu'à la fondation de l'Académie. Platon, sorti de l'école de Socrate, apercevant des horizons plus étendus, éprouve le besoin de renverser les grandes écoles du temps, avant de fonder la sienne : il les combat avec leurs armes, et même en s'en séparant il subit l'influence de leur esprit : *Théétète, Philèbe, Sophiste, Parménide.* — 3° Dialogues depuis la fondation de l'Académie, jusqu'à la mort de Platon, où la pensée propre de Platon éclate. Il a renoncé à la dialectique abstraite et négative des éléates et des mégariques ; il se livre à son génie, et s'élève peu à peu du demi-jour de la poésie

à la grande lumière de la raison. Tel est le progrès qui s'opère en Platon depuis *le Phèdre* et *le Banquet* jusqu'à *la République* et au *Timée*. Ce système chronologique, composé seulement de vraisemblances et de conjectures, est, à peu de chose près, celui qu'a développé Schleiermacher dans son admirable introduction aux écrits de Platon.

Sans nous arrêter plus longtemps à ces problèmes intéressants, mais obscurs de critique, résumons à présent les dogmes principaux de la philosophie de Platon. Platon a répandu ses idées et ses principes dans ses dialogues, sans les coordonner, les enchaîner, les expliquer systématiquement. Nous devons faire, à sa place, ce difficile travail. N'espérons pas reproduire Platon tout entier. Les génies didactiques, comme Aristote et Descartes, peuvent se résumer, et s'éclaircissent en se concentrant. Mais un génie libre, plein d'abandon et de poésie, chez qui l'art le dispute à la science, ne peut être vraiment senti que dans ses propres écrits, dans la naïveté même de son inspiration.

Le premier point, d'où dépend l'intelligence de tout le système de Platon, est le problème souvent controversé de sa méthode. Le caractère original de cette méthode est d'être infiniment variée, et à la fois rigoureusement simple. Elle réunit tous les procédés dont se sert habituellement l'esprit humain dans ses diverses investigations. On retrouve dans Platon le procédé propre de Socrate : l'ironie. Il se sert partout de l'induction (ἐπαγωγή). La définition est l'objet de presque tous ses dialogues; mais il y ajoute une méthode de division dont il trace les règles dans *le Phèdre*, *le Sophiste*, *le Politique*. Il emploie la généralisation, la déduction. Il aime les exemples et les comparaisons. Il s'adresse même à l'inspiration et à l'enthousiasme. Enfin, il sait employer tour à tour, ou unir, selon le besoin, toutes les forces, tous les mouvements, tous les artifices de l'intelligence.

Cependant, cette méthode, si variée dans ses procédés, est simple dans son essence. L'analyse des facultés intellectuelles nous donnera le secret de cette unité.

Il y a, selon Platon, quatre degrés de connaissances : la conjecture (εἰκασία), la foi (πίστις), qui se réunissent sous le nom commun d'opinion (δόξα) ; le raisonnement (διάνοια), la raison (νόησις), qui forment la science (ἐπιστήμη). L'opinion s'oppose à la science : l'une n'a pas de principes, l'autre recherche les principes; l'une, même lorsqu'elle est vraie, ne rend pas raison d'elle-même ; l'autre porte partout avec elle l'évidence; l'une est mobile et incertaine comme le phénomène, son objet; l'autre est fixe et éternelle comme l'être. La distinction des deux degrés de l'opinion est peu importante et à peine marquée; la distinction des deux degrés de la science est capitale : l'un, le raisonnement, déduit les conséquences des principes; l'autre, la raison aperçoit les principes eux-mêmes. Le mouvement par lequel l'esprit s'élève de l'opinion à la science est ce que Platon appelle réminiscence, ou ἀνάμνησις : en effet, il se produit spontanément à la vue des vestiges de vérité, de beauté, d'égalité, d'unité, d'être, qui se rencontrent dans les objets de l'opinion : il semble que ces attributs nous soient connus primitivement, et que nous ne fassions que les reconnaître. De là vient que pour Platon la science n'est qu'une réminiscence; ce qui signifie simplement, à

ce que nous croyons, que la science est essentiellement intuitive, et qu'elle réside tout entière dans la raison elle-même.

Quoique la réminiscence soit un acte parfaitement simple, elle n'a pas lieu cependant sans degrés et sans transition. D'abord elle est entravée par les impressions des sens, les besoins du corps et toutes les fausses opinions dont l'éducation et les mauvaises doctrines obscurcissent les esprits. En outre, le monde intelligible ne peut pas être aperçu tout entier d'un seul regard; il a ses degrés que l'intelligence doit traverser successivement; et elle ne le peut pas si sa vue, naturellement saine, n'est pas détournée peu à peu des fausses lueurs qui la corrompent, et insensiblement familiarisée avec son véritable objet par un ensemble de procédés qui constitue la dialectique platonicienne.

La dialectique de Platon, fille de la méthode de Socrate, écarte d'abord de l'esprit de l'homme, par la réfutation, les vaines impressions et les opinions fausses; elle en dévoile les contradictions, et, en les opposant à elles-mêmes, elle conduit l'intelligence, ainsi dépouillée de ses opinions les plus chères, au doute d'abord, et de là à la conviction et à l'aveu de son ignorance. Mais cette ignorance est le vrai commencement de la science. C'est pour produire dans l'esprit cette science vraie que Platon se sert de certains artifices que l'on a confondus avec sa méthode même, et qui n'en sont que les moyens : le mythe (μῦθος), l'exemple (παράδειγμα), initiations nécessaires des intelligences novices; la définition (ὅρος), qui découvre en chaque objet de la pensée l'élément essentiel, universel, intelligible; la division (διαίρεσις), qui sépare les idées les unes des autres, d'après leurs différences intrinsèques; la généralisation et la classification, qui les rapprochent, les groupent, en développent l'ordre et la hiérarchie; l'hypothèse (ὑπόθεσις), qui pose les principes; la déduction, qui explique les conséquences. Toutes ces opérations dialectiques ont pour but d'aider l'âme à apercevoir le vrai en lui-même, et non plus dans de simples apparences et d'insuffisants reflets; et sous ces procédés logiques se cache la vive intuition de l'être absolu. Les abstractions de la dialectique sont des degrés qui servent à l'âme de points d'appui pour s'élever jusqu'aux essences réelles et au principe effectif et vivant de toutes les essences (*République*, liv. VI et VII).

Voilà la méthode de Platon : suivons-en les applications et les résultats.

Au temps de Platon, toutes les doctrines philosophiques se résument dans deux grands systèmes : celui d'Héraclite et celui de Parménide. Ces deux écoles étaient arrivées, sur la question de la nature de l'être, à des conclusions diamétralement contraires. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène; Parménide, au repos absolu et à l'être absolument simple : l'un niait la permanence et l'unité dans les choses; l'autre niait la possibilité même de la pluralité et du changement. Platon se déclara contre l'une et l'autre de ces doctrines, et fit voir qu'il était impossible de séparer ces différents principes. Contre Héraclite, il établit dans *le Théétète* que le mouvement absolu et indéfini implique contradiction; que s'il n'y a rien de fixe, il n'y a rien de mobile; que le mouvement, dans ce système, se dévore en quelque sorte lui-même, et que le phénomène se disperse dans le néant. Contre Parménide,

il établit, au contraire, dans *le Sophiste*, que l'être, conçu dans son absolue abstraction, n'est pas plus l'être que son contraire; que, dépouillé de toute détermination, il échappe comme le non-être lui-même à la pensée et au langage; que cette magnifique entité n'est encore que le néant. Le non-être, c'est-à-dire la différence, la pluralité et le mouvement sont les conditions nécessaires de l'existence véritable : il faut les admettre en même temps que l'un, le simple, l'absolu : c'est dans la conciliation de ces deux termes qu'est le secret du problème des êtres.

Ainsi, dans le système de Platon se réunissent et s'accordent les deux principes jusqu'alors rivaux de l'un et du multiple (Voyez *le Philèbe*). Toutes choses sont composées de deux éléments, le *fini* et l'*infini*. Platon définit l'infini (ἀόριστον), ce qui est susceptible de plus ou de moins, ce qui n'a par soi-même ni unité, ni fixité, ni détermination : c'est le *devenir* d'Héraclite. Le fini (πέρας) est, au contraire, un, déterminé, et porte partout avec lui ces caractères. Ces deux principes ne sont pas des suppositions arbitraires. Ils correspondent aux deux degrés de la connaissance, l'opinion et la science : l'objet de l'opinion, c'est l'infini; l'objet de la science, le fini : c'est la réminiscence qui nous fait passer de l'opinion à la science, et de l'infini au fini.

Quel est le premier objet de la connaissance, le point de départ de la dialectique? c'est le phénomène. Mais dans tous les phénomènes, nous l'avons vu, il y a quelque chose d'un et d'identique qui donne aux phénomènes une forme stable : par exemple, nous ne pouvons apercevoir la multitude des choses belles sans concevoir qu'elles sont toutes belles par la présence d'une seule et même chose, la beauté; de même pour les choses égales ou pour les choses bonnes, qui nous révèlent l'existence de l'égalité et de la bonté. En général, toute multitude, revêtue d'un caractère commun, et appelée d'un même nom, ne doit cette communauté de nom et de caractère qu'à la vertu d'un principe unique qui réside en elle, lui communique l'unité, la spécifie et la sépare de toute autre multitude revêtue d'un autre caractère et appelée d'un autre nom (Voyez *le Phédon, la République*, liv. VI). Ce principe un et distinctif est ce que Platon appelle l'idée (εἶδος, ἰδέα). L'idée n'est autre chose que l'essence, et, comme dirait Aristote, la forme des êtres, c'est le type parfait d'après lequel se règle, se modèle et s'harmonise un certain groupe de phénomènes. D'où il suit que les idées platoniciennes ne sont nullement de simples conceptions de l'esprit, quoiqu'elles soient les vrais principes de la science et de l'intelligence; ce sont les essences mêmes des choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel, d'universel dans les choses. Or, par cela même qu'elles sont éternelles et absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une *participation* difficile à comprendre, mais sans s'y absorber tout entières. Elles sont séparées des choses et existent en soi, unies par de certains rapports, coordonnées selon leurs degrés de perfection; elles forment un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde sensible ce que la raison est à l'opinion. Mais le monde des idées n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances différentes et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du système de Platon. Au fond, les idées ne se distinguent pas les unes

des autres par leur substance : leur substance commune, celle qui donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, qu'est-ce que l'idée du bien dans le système de Platon? C'est Dieu lui-même. En effet, à Dieu seul peuvent convenir les attributs de l'idée du bien : elle est au sommet des intelligibles, elle ne repose que sur elle-même (ἀνυπόθετον, ἱκανόν), elle est le principe de la vérité et de l'être. L'idée du bien, le soleil intelligible, n'est autre chose que l'être absolu dont il est parlé dans *le Sophiste*, auquel il est impossible, dit Platon, de refuser la vie, le mouvement, l'auguste et sainte intelligence. L'idée du bien étant Dieu même, les autres idées qui se rattachent à celle-là comme à une substance commune, sont les déterminations de l'existence divine, les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles (Voyez *le Phèdre*). Quant à la question si débattue par les alexandrins, de quelles choses il y a ou il n'y a point d'idées, nous ne pouvons la discuter ici. Bornons-nous à dire que c'est seulement par une fausse extension de la doctrine platonicienne que l'on peut admettre des idées de ce qui n'est pas effectif et ne participe pas par quelque côté à la perfection. Nous rejetons, par conséquent, les idées des négations, des choses artificielles, des choses mauvaises, etc. ; mais nous n'irons pas jusqu'à dire que Platon n'a pas souvent considéré comme des idées réelles les choses abstraites et générales, qui ne sont à nos yeux que de pures conceptions, par exemple la vitesse, la lenteur, la santé, ou encore l'homme en soi, le bœuf en soi, le lit en soi. Ce sont là les excès de sa doctrine : il n'a pas déterminé d'une manière suffisamment précise la limite où il fallait s'arrêter.

L'esprit humain, après s'être élevé par la dialectique de la nature jusqu'à Dieu, doit redescendre de Dieu à la nature. C'est la seconde partie de la philosophie des anciens, la physique. Nous avons vu déjà que Platon compose la nature de deux principes, le fini et l'infini, en d'autres termes, l'idée et la matière (ὕλη). Platon est loin d'avoir sur la matière des notions précises : tantôt il la considère comme la substance indéterminée qui prend successivement toutes les formes, tantôt comme une sorte de vide ou d'espace (χώρα) où a lieu la génération des choses. Dans *le Philèbe*, il l'appelle le plus ou le moins : c'est la dyade du grand et du petit (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) dont parle souvent Aristote; enfin, dans *le Sophiste*, il lui donne le nom de non-être, τὸ μὴ ὄν, et paraît se le représenter comme la limite, la différence des choses. On peut enfin supposer que Platon, sans être jamais arrivé à une théorie très-déterminée sur la nature de la matière, était disposé à n'y voir qu'un principe négatif et logique plus qu'une réalité effective. Cependant, on ne peut nier qu'il n'accordât quelque degré d'existence à la matière. Elle agissait, selon lui, d'accord avec le principe organisateur pour la formation du monde : elle était en quelque sorte la mère; Dieu, le père; et le monde, le fils (τόκος) : c'est la trinité platonicienne. Platon disait encore que toutes choses résultent de la coopération de l'intelligence et de la nécessité; attribuant la nécessité à la matière, l'intelligence à la cause première et divine. Le système de Platon est un dualisme moins caractérisé que celui d'Aristote, mais c'est un dualisme. Dieu n'est pas le créateur du monde, il en est le formateur, l'organisateur; c'est lui qui y met le germe de tout ce qui

est bon et doué de vie. Quelle cause a déterminé Dieu à transformer la matière et à créer le monde que nous habitons? C'est sa bonté : car Dieu est le bien, et agit toujours d'après le principe du mieux (Voyez *le Phédon*). Il a toujours présente à ses yeux l'idée du bien, qui est lui-même, et forme ses œuvres sur un modèle absolu, éternel, inimitable dans son absolue perfection, le monde intelligible, le monde des idées. Nous ne pouvons suivre dans tous ses développements la physique de Platon, tout entière inspirée du principe des causes finales. Disons quelques mots sur deux points importants : la théorie des dieux, la théorie de l'âme. On a cru voir dans le récit du *Timée* la preuve du polythéisme de Platon. Outre que cette opinion est contraire à l'esprit général du système de Platon, il est aisé de voir, par le passage du *Timée*, que l'existence des dieux n'y est admise que par complaisance pour les préjugés populaires. Au fond, les dieux de Platon sont des causes intermédiaires, entre Dieu et le monde, qui participent plus que tout le reste de la nature divine, et qui, obéissant aux ordres de Dieu, achèvent selon ses desseins les œuvres inférieures de la création, auxquelles sa majesté ne lui permet pas de mettre la main sans déroger. Quant à l'âme, elle est une des œuvres créées immédiatement par Dieu : elle est, on peut le dire, la première de ses œuvres, parce qu'elle est la plus parfaite. Dieu la composa de deux éléments, le *même* et l'*autre*, le *même* étant quelque chose de divin, et l'*autre* participant à la nature divisible et corporelle, et mélangea ces deux principes selon des combinaisons arithmétiques, dont le mystère emprunté à l'école pythagoricienne n'intéresse que médiocrement la science de notre temps. Le propre de l'âme est de porter avec elle la vie et le mouvement. C'est elle qui meut tous les animaux mortels, et qui, dans l'homme, c'est-à-dire l'espèce la plus excellente de toutes celles qui sont sur la terre, participe aux choses divines par la raison et par la justice.

L'âme humaine est unie à un corps, soit qu'elle y ait été originairement placée par le Créateur, soit qu'elle y soit tombée accidentellement et qu'elle expie, par son commerce avec une substance terrestre et mortelle, les fautes d'une première naissance. Quoi qu'il en soit, l'âme est essentiellement distincte du corps : le corps participe à ce qui est passager et multiple, l'âme à ce qui est éternel. Les objets naturels de l'âme sont les essences éternelles, les idées; lorsqu'elle obéit au corps, elle se trouble, et n'aperçoit plus rien distinctement; mais qu'elle s'affranchisse des liens du corps, elle retrouve la pureté et la sérénité de sa nature, elle se repose dans la contemplation de ce qui est immortel, témoignant par là qu'elle est de même nature. Non-seulement l'âme est autre que le corps, mais elle lui commande; et comme l'homme est l'âme même, on peut définir l'homme ce qui se sert du corps, τὸ χρώμενον σώματι. Ainsi l'âme n'est pas l'harmonie du corps; elle lui donne le ton, loin de le recevoir. Elle est, par conséquent, essentiellement simple, différente du corps, supérieure au corps, et enfin divine.

Cependant Platon semble admettre une division dans l'âme; car il distingue dans *le Timée* l'âme divine, dont il place le siége dans la région du cerveau, et l'âme mortelle qui réside dans le tronc; et il sub-

divise, en outre, cette seconde âme en deux nouvelles parties, dont l'une, siége des passions et des affections, réside dans la poitrine, et l'autre, siége des appétits grossiers, dans le ventre, au-dessous du diaphragme. Il admet donc en apparence trois âmes, comme le firent plus tard quelques scolastiques. Mais il faut remarquer que *le Timée* a un caractère poétique et mythique très-manifeste et avoué de Platon même; et Platon, dans le quatrième livre de *la République*, ramène cette opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison (νοῦς), le cœur ou le courage (θυμός), le désir ou l'appétit (ἐπιθυμητικόν). La raison se distingue de l'appétit, en s'opposant à lui : quand il dit oui, elle dit non. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander, elle a seule la souveraineté : l'appétit, au contraire, n'est qu'une force aveugle qui peut entraîner, mais qui n'a aucun titre pour ordonner. Quant au courage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison. Dans le conflit de ces deux forces, le courage prend parti pour la raison, mais sans se confondre avec elle, puisqu'il se rencontre même chez les enfants, où la raison n'est pas encore née; et, enfin, la raison commande au courage comme à l'appétit. Telle est la théorie des facultés de l'âme de Platon.

Un mot encore sur un élément de l'âme humaine, à laquelle Platon attache une grande importance, l'amour (ἔρως). L'amour est représenté par Platon, dans *le Phèdre*, comme un délire; mais le délire n'est pas en soi quelque chose de mauvais : le délire, c'est l'enthousiasme, et l'enthousiasme est une inspiration des dieux. Ainsi le don de prophétie est un délire, mais un délire divin. Il en est de même de l'amour. Quelle est la place de l'amour dans l'âme humaine, et à laquelle des trois fonctions de l'âme doit-on le rapporter? Platon distingue deux espèces d'amour : l'un grossier et terrestre, qui n'aspire qu'à la jouissance sensible; cette partie inférieure de l'amour se rattache évidemment à l'appétit; l'autre, noble et généreux, a pour objet la beauté, non la beauté corporelle, mais la beauté morale, intellectuelle, divine. Cet amour, compagnon inséparable de la raison, et que Platon compare à un généreux coursier dont la raison est le guide, s'éveille en nous quand le monde sensible nous révèle quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif par l'essence divine de sa nature; c'est par la réminiscence que s'opère ce réveil de l'amour, comme de la raison; et c'est en traversant les différents degrés de la beauté, depuis la beauté sensible et corporelle jusqu'à la beauté en soi, que l'amour accomplit sa marche, imitant, ou plutôt préparant le mouvement de la raison elle-même, qui s'élève aussi, comme nous l'avons vu, du monde sensible au monde intelligible, par l'intermédiaire des idées. Tel est le rôle de l'amour et de l'enthousiasme dans la psychologie et la métaphysique de Platon.

La psychologie nous conduit naturellement à la morale.

Platon établit dans *le Philèbe*, par de longues et savantes analyses, la différence du plaisir et du bien. Mais le bien n'a pas pour lui un caractère exclusivement moral. Il amène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Sans doute l'élément moral prédomine dans le bien, selon Platon ; mais il n'y est pas seul, l'utile, l'avantageux s'y joint presque

partout ; c'est, du reste, un trait commun à toute la philosophie ancienne. Le souverain bien comprend toujours les deux éléments du bien moral et du bonheur. Quelquefois même Platon, dans *le Protagoras* par exemple, paraît confondre le bien avec l'agréable. Mais ce n'est pas là évidemment son opinion vraie : il faut lire dans *le Gorgias*, dans *le Philèbe*, la polémique profonde qu'il institue contre la sophistique réduction du bien au plaisir. Cependant, sans confondre le bien avec le plaisir, Platon considère le plaisir comme un élément nécessaire du bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence; mais la part la meilleure est à l'intelligence et à la sagesse : c'est l'intelligence qui donne au mélange son caractère de bonté; car c'est elle qui y apporte la mesure et la règle. D'ailleurs toute espèce de plaisir ne doit pas entrer dans le mélange auquel Platon donne le nom de bien; car il y a des plaisirs mélangés et des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont pas les plaisirs les plus vifs et les plus forts, mais ceux auxquels ne se mêle aucune douleur, en un mot, les plaisirs simples, tels que la vue de belles lignes, de belles figures, l'audition de beaux sons, surtout les plaisirs qui s'attachent à la culture des sciences; du reste, l'idée du bien, telle qu'elle est développée dans *le Philèbe*, n'est que l'idée d'un bien relatif, mais non pas du bien en soi, type et principe de tous les biens. La question posée dans *le Philèbe* est celle de la vie la plus estimable et la plus avantageuse pour l'homme; c'est en celle-là que le mélange du plaisir est nécessaire. Car, pour la vie divine, Socrate répète plusieurs fois que c'est autre chose. Il est, d'ailleurs, de toute évidence que cette espèce de bien où Platon fait entrer les sciences inférieures et même les arts mécaniques, n'est qu'un bien relatif, le bien de l'homme. Le véritable bien, celui dont la justice tient son essence, celui vers lequel nous devons toujours tourner nos regards pour nous conduire avec honnêteté, dans la vie publique comme dans la vie privée, c'est l'idée du bien, qui est au sommet du monde moral, comme du monde intellectuel (*République*, liv. VI, VII).

C'est à ce bien absolu, éternel, d'une beauté immuable, que la justice se rattache. La justice n'est pas, comme le prétendent les sophistes, une opinion qui varie au hasard avec les temps et les lieux. Elle n'est pas, non plus, le droit du plus fort, ni le pouvoir de se livrer à toutes les passions, et l'art de les satisfaire, comme le disent Calliclès dans *le Gorgias*, et Thrasymaque dans *la République*. Il est vrai qu'il y a une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature; mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice : car elle confond la moralité avec la force, et le bien avec la jouissance; elle autorise et consacre l'inégalité et l'oppression. La vraie justice n'a pas été créée, instituée par les lois humaines; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines et qui se révèle par elles. La vraie justice ne fait pas de l'homme le centre de toutes choses; elle le subordonne, au contraire, comme la partie au tout. Aussi Platon fait-il consister le bonheur dans le rapport de l'âme avec la justice et avec l'ordre. De là ce principe admirable du *Gorgias*, qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. L'injustice est le mal de l'âme, comme la justice

est son bien ; mais l'injustice n'est pas un mal sans remède : le remède est le châtiment. Le châtiment rétablit l'homme dans son état primitif et naturel, c'est-à-dire dans l'ordre. Le châtiment est donc un bien, et l'impuissance un mal ; et si l'injustice est déjà un grand mal, l'injustice impunie est le plus grand des maux.

Mais la justice, quoique la plus excellente des vertus, n'est pas la vertu elle-même. Qu'est-ce que la vertu selon Platon, et quelles sont ses différentes parties ? Pour Socrate, son maître, la vertu est identique à la science, le vice à l'ignorance. En effet, la différence de la vertu et du vice ne vient pas de ce que les uns veulent le bien, les autres le mal : car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible ; mais l'homme recherche le mal parce qu'il le prend pour le bien, et ainsi sa faute vient de son ignorance. Il est vrai que Platon paraît combattre lui-même sa théorie dans *le Protagoras* et *le Ménon*, en déclarant que la vertu ne peut pas être enseignée, et en la définissant une opinion droite ; mais il faut observer que dans *le Ménon*, Platon parle de la vertu telle qu'elle est dans la plupart des hommes, vertu sans principe et toute d'instinct, mais qui n'est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des dieux : une telle vertu n'a pas besoin d'enseignement, elle ne comporte pas l'enseignement. Mais Platon distingue la vertu vraie (ἀληθινὴ ἀρετή) et l'ombre de la vertu (σκιὰ ἀρετῆς). La vraie vertu repose sur l'intention claire du bien ; elle est donc la science du bien, et elle peut être enseignee comme la science même. Mais ce n'est pas une science impuissante et inactive : elle est une énergie, une force ; elle commande et détermine l'exécution.

Platon reconnaît quatre parties principales ou quatre principaux aspects de la vertu, qui est une en elle-même. Ces quatre vertus, que l'on a appelées plus tard vertus cardinales, sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice. Quant au principe de cette division, il est dans la psychologie de Platon. On se rappelle que Platon distinguait trois facultés de l'âme : la raison, le cœur, l'appétit. Chacune de ces facultés a sa vertu propre, déterminée par sa fonction. La fonction de la raison est d'apercevoir le vrai, et de commander aux autres facultés : sa vertu est la prudence (σοφία). La fonction du cœur est d'exécuter les ordres de la raison, de renverser les obstacles, de lutter contre les passions qui ont leur source dans le corps ; sa vertu est le courage (ἀνδρεία) subordonné à la prudence. Enfin, la troisième faculté, l'appétit, est le lien par lequel l'âme tient au corps ; c'est un compagnon nécessaire auquel il faut faire sa part, mais en le réglant sans cesse, une bête féroce qu'il faut nourrir sans la déchaîner ; l'appétit est, par sa nature, soumis à la raison et au cœur : la seule vertu dont il soit susceptible est d'être respectueusement docile aux prescriptions de la raison : c'est la tempérance (σωφροσύνη). Quant à la justice (δικαιοσύνη), elle ne correspond pas à une faculté spéciale ; mais elle est l'ordre et l'harmonie des trois autres vertus ; elle exprime leur rapport et leur proportion ; elle est, entre toutes, la vertu cardinale, qui résume et enveloppe toutes les autres dans son unité, comme l'unité de l'âme contient et rassemble dans leur diversité et dans leurs rapports les trois forces constitutives qui la manifestent. La justice

est donc la vertu fondamentale de l'âme. Elle tient d'une part à l'âme, dont elle est, à proprement parler, la vraie vie, et de l'autre à l'idée du bein, dont elle est la manifestation dans l'homme : elle est donc le rapport de l'âme à l'idée du bien.

La justice a deux formes : elle est individuelle ou sociale, privée ou publique. Cela nous conduit à la politique de Platon.

Il y a deux politiques dans Platon : l'une, idéale, absolue; l'autre, plus conciliante et plus pratique : la politique de *la République* et la politique des *Lois*. La seconde n'est d'ailleurs qu'une transformation de la première, et repose sur les mêmes principes. Selon Platon, la cité a son origine dans le besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres, et les deux premières classes de la cité sont les laboureurs et les artisans; à ces deux classes il en faut ajouter deux autres, les guerriers qui défendent l'Etat, les magistrats qui le gouvernent. Les deux classes inférieures ont pour fonction de travailler et d'obéir. Il ne paraît pas qu'elles méritent l'attention spéciale du législateur : car Platon ne s'occupe, à proprement parler, que des guerriers et des magistrats. Le rôle des guerriers est de combattre l'ennemi au dehors, et d'étouffer la sédition au dedans. Pour être dignes de ce rôle, il leur faut un grand courage; mais ce courage doit être accompagné de douceur, pour qu'ils ne soient pas tentés de tourner contre eux-mêmes et contre leurs concitoyens les armes destinées aux seuls ennemis. Ce mélange nécessaire de qualités contraires, la douceur et la force, ne peut être obtenu que par une éducation qui combine avec art les deux parties essentielles de l'éducation des anciens, la musique et la gymnastique. Quant aux magistrats, leur éducation doit être surtout philosophique. En effet, c'est seulement lorsque les chefs de l'Etat se feront philosophes, ou lorsque les philosophes prendront le gouvernement des Etats, que les peuples verront approcher la fin des maux qui les désolent : car le philosophe connaît l'idée du bien et la justice; et, s'il est vraiment philosophe, et non en apparence, il ne se contentera pas de les connaître, il les pratiquera. Ainsi se forment les magistrats. Tels sont les éléments de la cité de Platon. Cette cité, ainsi constituée, renferme toutes les vertus fondamentales que nous avons reconnues dans l'individu : la prudence, qui est l'attribut du magistrat; le courage, qui est l'attribut des guerriers ; la tempérance, qui consiste dans la subordination des classes qui doivent obéir à celles qui doivent commander; enfin, la justice, ou le soin exact de chaque classe à remplir la fonction qui lui est propre, et leur coopération harmonieuse à un but unique. L'unité, telle est la loi dernière des Etats, son bien véritable. Mais l'unité rencontre deux obstacles insurmontables : la propriété et la famille ; la propriété, d'où naissent les procès, les jalousies, la guerre des riches et des pauvres; la famille, principe d'un incorrigible égoïsme. Pour réaliser l'unité, il faut abolir ces deux principes de division et d'hostilité. Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. Telle est la théorie politique de la république. La base de la cité, ce sont les castes ; l'objet de la cité, c'est l'unité; la seule unité de l'Etat, c'est la communauté. La communauté, si contraire aux mœurs, aux habitudes, aux préjugés actuels des hommes, ne se réalisera que si le gouvernement est

mis entre les mains des philosophes, et si la jeunesse est élevée dans les principes de la vraie philosophie. Dans le traité des *Lois*, Platon fait subir à son système politique de graves altérations. Les principales sont l'établissement des lois civiles et pénales, la reconnaissance de la propriété et de la famille, la division de l'Etat non plus en castes, mais en classes déterminées par le cens, les magistratures confiées à l'élection populaire. Mais chacune de ces concessions capitales est, autant que possible, corrigée par des restrictions. La propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'Etat : elle est inaliénable; elle ne peut s'accroître que jusqu'à une certaine limite; les mauvais effets des mariages sont atténués par l'institution qui défend à la femme d'apporter une dot dans le ménage. Le caractère démocratique de la nouvelle cité a son contre-poids dans la loi qui force les classes supérieures d'assister au scrutin et laisse les classes inférieures libres de s'en abstenir. Enfin Platon, fidèle à l'esprit de la république, place au sommet de ce gouvernement un conseil qu'il appelle conseil divin, composé de philosophes, et à qui appartient la décision suprême des affaires de l'Etat. Il faut remarquer, parmi les grandes vues dont les *Lois* abondent, l'idée de faire précéder les lois d'un exposé de motifs, l'établissement d'une sorte de jury, l'institution des *sophronistères* ou pénitentiaires, pour employer une expression toute moderne, destinés à corriger les coupables non moins qu'à les punir. Au fond, l'esprit du dialogue des *Lois* est toujours le même que celui de *la République*. C'est avec regret qu'il renonce à son idéal, et il essaye toujours et partout, même quand il paraît l'abandonner, de le ressaisir par quelque endroit. Son but est toujours de réaliser par des institutions politiques le beau moral, la vertu ; ses moyens sont d'enlever à l'individu tout ce dont il peut supporter la privation; son gouvernement est celui des plus sages et des meilleurs, des philosophes : en un mot, l'aristocratie. En résumé, la politique de Platon est une critique de la politique athénienne. De là, sa prédilection pour les constitutions de Crète et de Lacédémone; de là, son infidélité trop fréquente à l'esprit de la Grèce et de l'Occident. Les excès de la démagogie le portèrent aux excès opposés : aux dangers d'une fausse égalité et d'une liberté effrénée, à la mobilité de la multitude, à l'instabilité des lois, il ne vit de remède que dans la soumission de tous les citoyens au joug d'une communauté impossible.

L'esthétique de Platon, dont nous dirons quelques mots en terminant, est, ainsi que sa politique, dominée tout entière par des idées morales : ainsi, il n'admet pas que l'éloquence ou la poésie ne cherchent qu'à plaire. Dans *le Gorgias*, il établit que l'éloquence doit avoir un but moral et ne se faire entendre que pour défendre la justice. Dans *l'Ion* et dans *la République*, il ridiculise et flétrit la poésie qui chante au hasard le bien et le mal, la vertu et le vice, qui excite les passions, efféminé l'âme et répand de fausses notions sur la Divinité. C'est cette poésie qu'il exclut de la république. Mais il ne faut pas conclure de là qu'il renonce à l'éloquence et à la poésie; lui-même s'est efforcé de nous donner des modèles de ce qu'il appelle la vraie éloquence, dans *le Ménexène* et dans *le Phèdre*. Qui pourrait dire que l'auteur du *Banquet* méprise la poésie? Bien loin de là, le poëte lui paraît un être

inspiré. L'enthousiasme poétique, comme l'amour, est un délire envoyé par les dieux; il est vrai et bon quand il est inspiré par le vrai et par le bon. Il faut qu'il se détourne des impressions légères et fugitives, pour se laisser guider par l'éternelle vérité, l'immuable modèle du beau, le beau idéal; en un mot, ce beau primitif et incorruptible, dont il est dit dans *le Banquet :* « Ce qui seul peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Ainsi les idées de Platon sur l'art se rattachent au centre commun de sa doctrine. Esthétique, politique, morale, psychologie, physique, dialectique enfin, tout s'explique par le système des idées, tout se réunit ou se coordonne autour de l'idée du bien ou de ses émanations immédiates. Puisse cette esquisse rapide avoir mis en lumière cette unité profonde du platonisme et son harmonieux développement !

Editions de Platon : *Omnia Platonis Opera,* in-f°, Venise, 1513 : cette édition, la première et le fondement de toutes les autres, a été publiée par Musuro de Crète, sur les plus anciens manuscrits. — *Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timæum et Politica,* in-f°, Bâle, 1534. — *Platonis Opera quæ extant omnia, ex nova Joan. Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata,* 3 vol. in-f°, Paris, H. Estienne, 1578 : cette édition est devenue l'édition vulgaire; c'est celle à laquelle toutes les éditions plus récentes se rapportent. — *Platonis Dialogi, græce et latine, ex recensione Imm. Beckeri,* 3 t. en 8 vol. in-8°, Berlin, 1816-18. — *Platonis Opera, omnia recensuit et commentariis instruxit Stallbaum,* 12 vol. in-8°, Leipzig, 1827 et années suiv. — *Platonis Opera, græce, recensuit et adnotatione critica instruxit Schneider,* in-8°, ib., 1830-33.

Traductions de Platon : *Platonis Opera, latine, interprete Marsilio Ficino,* in-f°, Florence, 1483, et Venise, 1491. — *Platons Werke, aus dem Griechischen übersetzt, von F. Schleiermacher,* 6 vol. in-8°, Berlin, 1804-10. — Le même, 6 vol. in-8°, 1817-28, avec des notes et des introductions remarquables. — Les *Œuvres de Platon,* traduites en français par A. Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1699-1701 : ce n'est qu'un choix de dix dialogues. — Les *Dialogues de Platon,* traduits du grec en français par l'abbé Grou, 2 vol. in-12, Amst., 1770 : cette traduction ne contient que huit dialogues. — Les *Œuvres complètes de Platon,* traduites par V. Cousin, avec des notes et des arguments, 13 vol. in-8°, Paris, 1822-40. — *The Works of Plato,* translated from the greek; nine of the *Dialogues* by the late Floyer Sydenham, and the remainder by Thomas Taylor, 5 vol. gr. in-4°, Londres, 1804. — *Di tutte l'Opere di Platone,* tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo, 5 vol. pet. in-12, Venise, 1601-07.

Ouvrages servant à expliquer le texte de Platon : *Scholia in Platonem ex codd. mss. primum collegit David Ruhnkenius,* in-8°, Leyde, 1800. — Thomas Mitchell, *Index græcitatis Platonicæ,* in-8°, Oxford, 1832. — Astius, *Lexicon Platonicum,* 3 vol. in-8°, Leipzig, 1834-38.

Sur la vie et les ouvrages de Platon, consultez : Diogène Laërce, *Vies des anciens philosophes,* liv. III. — Olympiodore, *Vie de Platon,* in-8°, Amst., 1694. — *Observations sur la vie et les écrits de Platon,* trad. de l'anglais par Morgenstern, in-8°, Leipzig, 1797. — La *Vie*

et écrits de Platon, in-8°, Leipzig, 1816. — Socher, *Sur les écrits de Platon*, in-8°, Munich, 1810. — Ast, in-8°, Leipzig, 1815. — Gedde, *Essai sur la composition*, etc., in-8°, Glasgow, 1748.

Sur la doctrine de Platon en général : Bessarion, *In Platonis calumniatorem libri quinque*, in-f°, Rome, 1469.—Georges de Trébizonde, *Comparationes philosophorum Aritotelis et Platonis*, in-8°, Venise, 1523. — Marsile Ficin, *Theologia Platonica*, in-f°, Florence, 1482. — Th. Gale, *Of Plato and Platonik philosophy*, in-8°, Londres, 1676. — Herbart, *De Platonici systematis fundamento*, in-8°, Gœttingue, 1805. — S. Parker, *A free and impartial censure of the Platonik philosophy*, in-4°, Oxford, 1666. — G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1792-95.

Sur l'origine de la philosophie de Platon : Van Heusde, *Initia philosophiæ Platonicæ*, 3 vol. in-8°, Amst., 1827-31.

Sur les points particuliers de la doctrine de Platon : Hoffmann, *Die Dialectik Platons*, in-8°, Munich, 1832. — Nast, *De Platonis methodo philosophiam docendi dialogica*, in-8°, Stuttgard, 1787. — Trautman, *de Necessitudine qua amoris enthusiasmus cum dialecticis usu Platoni conjungitur*, in-8°, Breslau, 1735. — Buttstedt, *De Platonicorum reminiscentia*, in-4°, Erlangen, 1761. — Scipion Agnelli, *Discept. de ideis Platonis*, in-4°, Venise, 1615. — Richter, *de Ideis Platonis libellus*, in-8°, Leipzig, 1827. — Taylor, *A dissertation of the Platonik doctrine of ideas*, in-8°, Londres, 1788. — Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, in-8°, Leipzig, 1826. — Fergius, *de Theologia Platonis*, in-4°, Giessen, 1664. — Pufendorf, *Dissertatio de theologia Platonis*, in-4°, Leipzig, 1653. — Rotthe, *Trinitas Platonica*, in-4°, ib., 1693. — Bœck, *Uber die bildung der Weltseele im Timæus des Platon* (dans le t. III des *Etudes* de Daub et de Creuzer). — Du même auteur : *Explicatur Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis*, in-4°, Heidelberg, 1809. — Grotefend, *Platonicæ ethices cum christiana comparatio*, in-4°, Gœttingue, 1720.—Heumann, *De Platonis ethica philosophia* (*Acta philosoph.*, t. III). — Javellus, *Dispositio moralis philosophicæ Platonicæ*, in-4°, Venise, 1536. — Brucker, *Politicorum quæ docuerunt Plato et Aristoteles disquisitio et comparatio*, in-4°, Leipzig, 1824. — De Geer, *Diatribe in Platonicæ politices principia*, in-8°, Utrecht, 1810. — Leibnitz, *Dissertatio de Republica Platonis*, in-4°, Leipzig, 1676.

Bailly, *Lettres sur l'Atlantide*, in-8°, Paris, 1805. — Fraguier, *Sentiments sur la poésie* (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. I). — Garnier, *des Fables politiques, théologiques de Platon* (*ib.*, t. XXXII). — La Mothe Le Vayer, *Discours de la lecture de Platon et son éloquence* (dans ses *Œuvres complètes*, 15 vol. in-8°, Paris, 1766). P. J.

PLESSING (Frédéric-Victor), né en 1752, en Saxe, mort en 1806, professeur à l'université de Duisbourg, après l'avoir été à Kœnigsberg, ouvrit sa carrière d'auteur par un *Essai de démontrer la nécessité du mal et des douleurs chez les êtres sensibles et raisonnables*, in-8°, 1783. Ses meilleurs travaux ont cependant pour objet l'histoire de la philo-

sophie, plutôt que la philosophie même. Voici les titres des principaux d'entre eux, tous écrits en allemand :

Osiris et Socrate, in-8°, 1783; — *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions théologiques et philosophiques des peuples les plus anciens, particulièrement des Grecs*, in-8°, 1785; — *Memnonium*, ou *Essai de dévoiler les mystères de l'antiquité*, 2 vol. in-8°, 1787; — *Essais pour éclaircir la philosophie de l'antiquité la plus reculée*, 2 vol. in-8°, 1788-90.

Plusieurs hypothèses de Plessing furent vivement controversées à la fin du dernier siècle : telle, l'opinion que les Egyptiens ont été le peuple primitif et le berceau de la civilisation; telle, la conjecture que Platon prenait ses idées pour des substances réelles. C. Bs.

PLOTIN est certainement un des plus grands génies philosophiques de l'antiquité. Il inaugure l'école d'Alexandrie, et en résume en lui toute la doctrine et toute la destinée; car ses successeurs, même les plus illustres, n'ont fait que creuser davantage les sillons qu'il avait tracés. Disciple de Platon et d'Aristote, philosophe et poëte, Egyptien et Grec tout à la fois, Plotin réunit dans son vaste éclectisme les tendances les plus diverses, et n'en est pas moins, à force d'inspiration et de génie, un penseur original. Il aurait pu se passer d'érudition; ce n'est pas par elle qu'il a créé son système : au contraire, c'est son système qui, par sa vertu encyclopédique, l'a contraint de chercher un lien entre toutes les écoles et toutes les civilisations. Cette école d'Alexandrie, placée entre le christianisme naissant et le paganisme grec et oriental qui s'écroule, résume en elle les doctrines des siècles passés, pour s'opposer à l'esprit nouveau avec les forces concentrées de tout un monde.

Plotin est né vers l'an 205 après J.-C., à Lycopolis, dans la haute Egypte. Il mourut la deuxième année du règne de Claude, à l'âge de soixante-six ans. Il avait vingt-six ans lorsque, étant entré au cours d'Ammonius, à Alexandrie, il s'écria : « Voilà l'homme que je cherchais ! » A l'âge de trente-neuf ans, voulant connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il se joignit à l'armée que Gordien menait contre la Perse; mais Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin se sauva à grand'peine à Antioche, et se rendit, l'année suivante, à Rome, où il se fixa. Là, sa réputation de talent et de vertu lui attira de nombreux disciples, parmi lesquels il faut compter Amélius et Porphyre. L'empereur Gordien le connaissait et l'aimait; et peu s'en fallut qu'il ne tentât de réaliser, sous le règne et avec le secours de ce prince, le rêve de la république de Platon, dans une ancienne ville de la Campanie, qu'il aurait appelée *Platonopolis*. Nous n'avons aucun autre détail sur la vie de Plotin; lui-même, dans son exaltation mystique, rougissant d'avoir un corps, refusa constamment, dans ses entretiens avec ses disciples, de leur donner des détails sur sa famille et sur son pays. Porphyre, qui a écrit la vie de son maître, s'est borné à recueillir quelques anecdotes bizarres, essais timides de supernaturalisme que les biographes de Jamblique ont aisément surpassés. Le seul trait qui mérite d'être rappelé, parce qu'il importe à l'intelligence de la philosophie alexandrine, c'est cette déclaration de Porphyre, que Plotin

s'éleva souvent, et quatre fois pendant le temps qu'ils passèrent ensemble, à l'intuition extatique du premier et souverain Dieu. « Pour moi, ajoute Porphyre, je n'ai été uni à Dieu qu'une seule fois, à l'âge de quarante-huit ans. »

Plotin n'était pas versé seulement dans l'histoire des doctrines religieuses et philosophiques; il savait la géométrie, l'arithmétique, la mécanique, la musique. Il avait étudié l'astronomie plutôt en astrologue qu'en métaphysicien; mais ayant reconnu la fausseté de plusieurs prédictions, il renonça à cette prétendue science, et en écrivit même la réfutation.

Plotin était très-éloquent dans ses leçons, malgré un vice de prononciation, et l'absence absolue de méthode. Il ne faisait pas de discours à proprement parler, et se bornait à répondre avec beaucoup de feu aux questions qu'on lui posait. Il enseignait depuis dix ans quand il commença ses ouvrages. La philosophie, dont il croyait avoir le dernier mot, était, à ses yeux, une initiation. Elle était le patrimoine des sages, et non l'héritage de l'humanité. Erennius et Origène, ses condisciples à l'école d'Ammonius, avaient pris, ainsi que lui, l'engagement de ne pas publier la doctrine du maître; Plotin ne se décida à écrire que quand Erennius le premier, et Origène ensuite, eurent manqué à leur promesse. Non-seulement l'habitude d'écrire, mais l'orthographe même lui faisait défaut; ses phrases restaient inachevées; ses raisonnements n'étaient qu'indiqués, et cette allure négligée et abrupte ne le garantissait pas de la diffusion. C'est la force seule de la pensée qui le rend éloquent, sans aucun art. Il ne se propose pas de plan : tantôt il développe une doctrine qui le préoccupe, tantôt il réfute un livre qui vient de paraître. Ces morceaux épars, réunis et corrigés par Porphyre après la mort de son maître, formèrent cinquante-quatre livres, divisés en six *Ennéades*. Même après la révision de Porphyre, les *Ennéades* ne sont qu'un recueil de dissertations philosophiques sur tous les sujets, à travers lesquels il faut chercher, non sans difficulté, l'unité de la pensée de Plotin.

Dans l'éclectisme le plus systématique, il y a toujours une tendance qui domine. Plotin, dont l'éclectisme est un résultat plutôt qu'un principe, ayant lui-même une doctrine et surtout un caractère, ne pouvait manquer d'avoir, en histoire, une prédilection. Son maître est Platon, mais Platon largement interprété; non pas le Platon du *Premier Alcibiade* et du *Phédon*, non pas même celui du *Phèdre;* le Platon du *Timée* et du *Parménide*. Sa pensée s'enchaîne d'abord dans les liens de la dialectique; comme Platon, il part de la connaissance du multiple, et s'efforce, en généralisant, de remonter à l'unité; comme Platon, il exagère le néant des phénomènes et de la nature sensible, et, comme lui, dans chacun des universaux qu'il atteint, il voit une image de l'unité absolue, et, pour ainsi dire, l'un des échelons par lesquels l'esprit s'élève à Dieu. L'armée des phénomènes qui composent le monde mobile, se discipline ainsi sous les yeux de Plotin, et bientôt, de loi en loi, de simplification en simplification, il arrive à ces principes supérieurs, qui engendrent tous les principes, et qui, rayonnant de sphère en sphère, font du monde entier la traduction toujours logique et toujours variée d'une même parole. Mais à me-

sure qu'il se sent maître du multiple, ses aspirations vers l'unité deviennent plus ardentes, et le dialecticien s'efface devant le mystique. Platon, si l'on ose le dire, ne l'a conduit que jusqu'à la porte du sanctuaire.

On sait que ce noble esprit de Platon arrêtait là l'effort de la science. Sur la porte du sanctuaire il avait écrit ces paroles : « Il est difficile de découvrir l'auteur et le père du monde; et quand on l'a trouvé, il est impossible de le faire connaître aux hommes. » Au delà de l'être, dernier terme scientifique qu'il voulût admettre, il apercevait bien l'unité supérieure à l'être; mais il n'osait accepter ce principe, qui avait, pour ainsi dire, caché le monde aux yeux des éléates. La raison dont, après tout, la dialectique n'est que l'instrument, le forçait à placer ce principe au-dessus de l'être en soi; mais elle ne pouvait ni le comprendre, ni expliquer par lui l'existence et la vie du reste des idées et de tous les phénomènes. Ainsi toute la chaîne des déductions dialectiques était rationnelle et rigoureuse, à condition de rester inachevée : car le dernier mot de la raison, contredisait la raison; et, d'un autre côté, si la raison refusait de dire ce dernier mot, non-seulement elle infirmait la valeur d'un principe qu'elle n'osait pas pousser à son extrême conséquence, mais elle restait sans conclusion et, par conséquen, sans véritable système. On peut voir dans *le Parménide* et dans le sixième livre de *la République* à quel point Platon était préoccupé de cette difficulté capitale.

Comment sortir de cette difficulté, à moins de sortir de la raison? Pour tout autre qu'un mystique la difficulté était insoluble.

La raison engendre la dialectique; la dialectique, poussée à son extrême conséquence, contredit la raison : Plotin en conclut que la raison n'est qu'une faculté subordonnée. Les règles de la raison cessent pour lui d'être absolues; s'il n'y a pas, dans l'homme, de faculté supérieure à la raison, il existe cependant un moyen d'échapper à l'em pire des facultés, de connaître sans leur secours : ce moyen c'est l'extase. L'ex tase est la participation de l'homme à l'intelligence et au bonheur de Dieu, par la fusion complète et momentanée de la nature infinie et de la nature individuelle. Grâce à l'extase, Dieu, conséquence suprême de la dialectique, peut tout à la fois la contredire et en résulter.

Ainsi la psychologie de Plotin marche parallèlement avec sa métaphysique. Il admet les données des sens; il place au-dessus d'eux la raison avec les principes, les lois générales et tout le système des idées; et au-dessus de la raison il place l'extase, qui nous découvre l'unité absolue pour laquelle ne sont pas faites les lois de la raison.

Parvenus à ce point du système de Plotin, voici les trois problèmes qu'il faut éclaircir pour le posséder tout entier : Qu'est-ce que l'extase? — Qu'est-ce que ce Dieu, que la raison démontre et qu'elle ne saurait comprendre? — Comment revenir de Dieu au monde?

Si la raison est la plus haute faculté de l'homme, et si elle aspire sans cesse à l'unité absolue qu'elle aperçoit enfin au-dessus d'elle-même, après avoir parcouru le champ tout entier de la dialectique, ne doit-il pas exister, pour l'homme même, un état plus parfait, où, devenant analogue à l'unité, il la saisisse enfin dans sa perfection infinie? Ce qui

frappe la raison d'incapacité, c'est son dualisme; elle se distingue nécessairement de son objet; tous ses concepts, lors même qu'elle ne les localise pas dans le monde sensible, lui sont extérieurs. De même que le dernier concept perceptible par la raison, le concept rationnel le plus élevé, est une dyade, puisqu'il est au-dessous de l'unité, mais une dyade aussi simple que la multiplicité puisse l'être, puisqu'il vient immédiatement après l'unité : de même la raison, parvenue au sommet de la dialectique, est une dyade encore dans sa forme comme dans son essence, mais une dyade qui participe, aussi peu que possible, de la multiplicité. Le dernier effort qui doit nous porter au delà rompt les liens de la multiplicité : l'extase est unification. C'est l'expiration de la multiplicité, de la conscience, de la personne; c'est l'absorption momentanée de l'individuel et du mobile en Dieu. Dans cet état, l'esprit, uni à Dieu, n'habite plus le corps; il se dégage même de cette âme, que, dans l'état ordinaire, il dirige et illumine. Le corps devient comme un palais désert, que son maître n'habite plus, et qui ne subit plus d'autres lois que celles de la nature organique. L'extase est une mort anticipée, ou, disons mieux, c'est une vie anticipée : car c'est bien surtout pour les mystiques que le mot de Platon est profondément vrai : « Mourir, c'est vivre! »

Telle est la théorie de l'extase; tel est le caractère, telle est la place, la raison d'être, et la valeur scientifique de l'extase. Les alexandrins sont les seuls mystiques qui lui assignent des causes et en mesurent la portée, parce qu'ils sont les seuls qui la démontrent scientifiquement, et qui admettent la raison au-dessous d'elle comme le marchepied qui y conduit. Il reste à déterminer les causes génératrices de l'extase. Est-ce l'étude? ou la volonté? ou l'amour? C'est l'amour, secondé par l'étude et la volonté. L'étude, en dissipant les nuages qui obscurcissent nos esprits, nous met, pour ainsi dire, en face de l'unité; la volonté fait effort pour échapper au multiple, et pour percer la dernière enveloppe sous laquelle éclate l'absolu dans sa gloire; l'amour, qui trouve enfin le seul objet qui puisse le nourrir, s'élance comme une flamme brûlante, et c'est par lui que l'unification s'accomplit. La vertu et la prière nous rendent dignes de ce suprême bonheur; mais la prière, dans Plotin, n'est guère qu'une aspiration fervente, une direction énergique de l'amour vers son but. A mesure que l'école avancera, et que la force de l'inspiration diminuera, la prière d'abord, et, après elle, les rites théurgiques, prendront la place de l'amour. L'illuminisme est dans Plotin une doctrine philosophique, pleine de profondeur, malgré ses excès; il ne sera plus, dans Jamblique, qu'une superstition.

Le dieu de Plotin répond à tous les problèmes que Platon avait posés, et les résout par toutes les solutions que Platon avait indiquées. Platon avait compris que le dernier terme de la dialectique, et en quelque sorte la dernière aspiration de l'esprit humain, est l'unité absolue, l'unité supérieure à l'être; Plotin, sans hésiter, proclame que l'unité absolue est réellement le concept le plus adéquat à la véritable perfection de Dieu. Mais en même temps qu'il reléguait la divinité dans ces inaccessibles profondeurs, d'où le mouvement et la variété sont bannis, Platon voyait s'ouvrir entre son dieu et le monde un in-

franchissable abîme; et sur le bord de cet abîme, sa pensée s'arrêtait chancelante. Tout, dans le monde, lui démontrait que le roi du monde doit être intelligent et actif; tout, dans la pensée, le contraignait à élever son dieu au-dessus de l'action et de l'intelligence. De là, ces oscillations de sa doctrine, entre les rêves du *Parménide* et les affirmations du *Timée*. Plotin ne rêve pas, il n'hésite pas. La nécessité du dieu organisateur est évidente, il l'admet. C'est le roi, le père, l'organisateur, la providence, le démiourgos, dieu vivant et actif, dont la force engendre toute force, dont la vie est le foyer même de toute vie, qui épanche sans cesse de son sein et sans cesse y rappelle les torrents de la vie universelle. Ce dieu, puisqu'il vit, est mobile : au-dessus de ce dieu mobile plane un principe et, pour ainsi dire, un dieu plus élevé, l'intelligence. Platon ne s'est-il pas aussi élevé jusque-là? Le dieu actif qui, dans *le Timée*, sépare la lumière des ténèbres, et donne à la matière le mouvement, est-il le même dieu qui, dans *le Parménide*, dans *le Phèdre*, et même dans *le Timée*, est le roi du monde intelligible, le soleil de la pensée, cette intelligence immobile, dont Aristote dira, formulant à son insu la doctrine même de son maître, qu'elle est la pensée de la pensée? Plotin s'élève, à la suite de Platon, jusqu'à cette parfaite et divine intelligence, et, sans trembler, comme Platon, à la vue de ces nécessités contradictoires, il place résolûment l'intelligence immobile, qui est le premier des êtres, au-dessus de l'activité mobile, qui est le roi du monde multiple, au-dessous d'un troisième concept plus complet encore, c'est-à-dire de l'unité absolue, supérieure à l'être, dont il fait le premier terme de la trinité divine. Ainsi ce dieu en trois hypostases résoudrait tous les problèmes, s'il n'était pas lui-même de tous les problèmes le plus grand. Le démiourgos explique et engendre la nature; l'intelligence réunit et domine les intelligibles, ou les idées; et l'unité couronne l'effort de la science et la réalité ontologique. Mais aussitôt que ces trois mots sont prononcés : l'âme du monde, l'esprit, lieu des idées, l'unité, supérieure à l'être, le mystère paraît double, car ce n'est plus seulement la conception de l'unité qui étonne la raison, c'est ce rapport de l'unité avec l'esprit, et de l'esprit avec l'âme, ou le démiourgos, ou la force. C'est cette unité supérieure à l'être, et pourtant cause de l'être; c'est cette intelligence immobile, principe et cause de l'âme universelle.

Y a-t-il là trois dieux? La question ne peut même pas être posée. Y a-t-il un seul dieu, l'unité; et au-dessous d'elle, des principes séparés? En d'autres termes, l'intelligence est-elle déjà le monde? Non; car alors, il serait aussi difficile d'appuyer l'existence de l'intelligence, sur le concept antécédent de l'unité, que d'appuyer le monde lui-même sur l'unité supérieure à l'intelligence et à l'être. L'unité, l'intelligence et la force, ce sont, dans cet ordre, les trois hypostases d'un seul et unique dieu. Ce dieu en trois hypostases explique la science et le monde. Quant à l'expliquer lui-même, la raison ne le peut; elle ne peut que le démontrer. Elle ne peut ni comprendre en elle-même l'unité absolue, ni comprendre que sur cette unité, qui ne saurait être cause, s'appuie l'intelligence; ni que de l'intelligence immobile sorte le principe du mouvement. Mais si la raison ne peut ni comprendre ni

exprimer ces profondeurs, l'esprit les saisit, dans ces éclairs d'illumination surnaturelle qui le transportent au-dessus de la sphère rationnelle. La trinité hypostatique est un philosophème, comme conséquence ; comme intuition, c'est un mystère.

Dieu une fois donné, il faut descendre au monde. Ici se place la théorie de l'émanation. L'extase, la trinité et l'émanation : voilà tout Plotin.

La théorie de l'émanation, comme toute théorie sur l'origine du monde, est fort obscure. Ce grand problème du passage de l'absolu au contingent et de l'immuable au mobile, n'a guère été résolu que par des métaphores; les plus sages sont ceux qui affirment sans essayer de comprendre, et qui reconnaissent humblement que, le pouvoir de créer n'appartenant qu'à la nature divine, il participe nécessairement de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité de Dieu. Ce n'est donc pas ce mot d'*émanation* qui peut nous éclairer sur la doctrine de Plotin; et d'ailleurs Plotin a souvent changé d'expression et de métaphore. Tantôt c'est *émanation* qu'il emploie, tantôt c'est *irradiation*. Il se sert aussi du verbe *faire*, de ce même verbe grec que l'on a souvent traduit en français par le mot *créer*. Au reste, que le monde sorte de sa cause par émanation, comme le contenu d'un vase s'en échappe quand le vase est trop plein; ou par irradiation, comme la lumière s'élance de son foyer; ou par génération, comme l'enfant descend de son père, ce qui nous importe, ce n'est pas de comprendre l'acte même de la production, puisqu'à cet égard tous nos efforts seraient vains; c'est d'en connaître les caractères, de savoir, par exemple, si le monde a commencé et s'il doit finir, s'il existe en Dieu ou hors de Dieu, si Dieu pouvait ne pas le faire ou le faire autrement.

Toutes les réponses de Plotin sont catégoriques.

Qu'est-ce que Dieu? *Le premier*, par définition. Il ne saurait être premier et dernier; donc il n'est pas seul; donc il n'a pas pu l'être et ne le sera jamais. Ainsi le monde existe nécessairement, et il n'a ni commencement ni fin.

Si Dieu était seul, il ne serait point principe : car il faut être principe de quelque chose; il ne serait point cause, ou du moins, ce qui est tout un, il ne serait que cause virtuelle. Dieu serait donc impuissant, ce qui est absurde; ou puissant, et n'exerçant pas sa puissance, ce qui est plus absurde encore. Un effet ne peut exister sans cause; mais une cause qui ne produit pas d'effet, perd sa définition et sa dignité.

Sans doute, Dieu n'est pas cause comme l'homme est cause, ou comme toute force créée est cause. L'intelligence, par exemple, la seconde hypostase divine, n'est pas cause de la troisième : car si elle l'était, elle serait mobile, et elle est immuable. Elle n'est pas cause, et pourtant c'est par elle qu'existe la troisième hypostase; elle en est le principe. En même temps, elle a pour principe l'unité. L'unité seule, principe de tout, n'a pas de principe. Elle seule est absolue.

Ce n'est pas seulement Dieu qui est principe. Tout est principe, à l'exception du dernier. Tout est conséquence de l'être antécédent, et principe de l'être immédiatement inférieur. Dans cette chaîne immense, qui va de Dieu au chaos et à la nuit, la loi de l'émanation unit solidement tous les chaînons, et en fait un seul et même tout. Le

premier est principe et n'est pas conséquence; le dernier est conséquence et n'est pas principe; mais entre eux tout engendre et est engendré; tout remonte vers l'unité par son principe, et descend par ses effets vers la multiplicité.

Dieu produit donc le monde nécessairement, sans commencement ni fin. Il le produit tel qu'il est, parce que telle est la nature qu'il devait avoir. En un mot, il ne pouvait ni ne pas le faire, ni le faire autre. Accoutumés que nous sommes à tout rapporter à notre nature, nous voulons juger de la puissance de Dieu par notre faiblesse. Nous ne comprenons pas notre propre liberté, et, quand nous nous trompons sur elle, nous entendrions celle de Dieu! Si Dieu pouvait faire le monde autre qu'il ne l'a fait, Dieu ne serait pas libre; mais il est libre, parce qu'il n'avait pas la possibilité de choisir. Qu'est-ce que le choix, sinon la possibilité, entre deux routes, de prendre la moins bonne? Supposer que Dieu choisit, c'est supposer qu'il peut hésiter dans son jugement, ou succomber dans son action; c'est donc le supposer imparfait. La possibilité d'errer, ou la possibilité d'échouer, infirmeraient la puissance et, par conséquent, la liberté divine. Plotin n'est pas le seul panthéiste qui, voulant enchaîner la puissance de créer dans les mains de Dieu, ait donné le nom de liberté à cette nécessité inévitable, et considéré comme un hymne à la liberté cette consécration du fatalisme.

Il ne reste plus, pour entendre ce qui peut être entendu du système des émanations, qu'à savoir où ce dieu, libre, selon Plotin, par l'impossibilité de choisir, va placer ce monde. Y a-t-il quelque chose hors de Dieu, qui puisse devenir le réceptacle des émanations? Selon Plotin, l'espace n'est rien; la matière, en tant qu'elle est dans les êtres, y descend en même temps que la forme, parce que chaque principe engendre au-dessous de lui de la multiplicité, c'est-à-dire de la matière, et de l'unité, c'est-à-dire la forme ou l'image du principe lui-même. Ainsi, rien hors Dieu, ni espace, ni matière. S'il existait quelque chose hors de Dieu, fût-ce même le monde créé, Dieu serait limité, ce qui est impossible. Donc tout est en Dieu; et c'est en lui-même qu'il produit fatalement le monde. Comme l'intelligence divine est le lien des esprits, l'âme divine est le lien des corps.

Voilà donc le panthéisme avec tous ses caractères : le monde, produit fatalement, nécessaire à Dieu, sans commencement ni fin, profondément distinct, mais non séparé de la nature divine.

Telle est la loi qui explique l'origine du monde, ou, plus généralement, les origines de tous les êtres. Avec cette loi finit la métaphysique proprement dite. Si nous cherchons maintenant la loi du mouvement, nous devons, en quelque sorte, remonter le courant. Tout est expansion et concentration : expansion dans la génération, concentration dans le mouvement vital. Par ces deux lois contraires, le monde demeure indéfiniment semblable et égal à lui-même. A peine l'être est-il engendré, qu'il se meut pour retourner à sa source.

Comme tout, à l'exception du premier et du dernier, est produit et producteur, tout a aussi deux amours : l'amour des conséquences, et l'amour du principe; le premier, qui affaiblit l'être et le rapproche du multiple; le second, qui le fortifie en le simplifiant et en le ramenant à l'unité. Voilà donc la loi, la loi éternelle : tout sort de Dieu, tout re-

tourne à Dieu. La science du monde est entière dans ces deux mots; le premier nous donne son origine, et le second sa destinée. Le dieu de Plotin est aussi l'alpha et l'oméga, comme celui de l'Ecriture. Il est le principe du mouvement, parce qu'il engendre; et la cause finale, parce qu'il attire. Il n'est pas seulement la perfection, il est le bien. Il n'est pas seulement le soleil des intelligences, il est le centre où aspirent tous les amours.

Ce dieu parfait, mais nécessaire dans son essence, dans son attribut et dans son acte; ce dieu cause, mais qui se dégrade, en quelque sorte, en prenant la qualité de cause, puisque la force active n'est que la troisième hypostase; ce dieu, l'idéal et l'amour du monde, comme il en est le principe, mais qui pourtant ne connaît pas le monde, puisqu'il ne peut penser sans déchoir, et que sa pensée est la pensée de la pensée; ce dieu fatal, concentré en lui-même, est pourtant, suivant Plotin, une providence.

Mais comment sera-t-il la providence du monde, s'il l'ignore, et s'il n'est pas libre?

D'abord, il est libre, aux yeux de Plotin, quoiqu'il ne puisse choisir, parce que Plotin, comme Spinoza, fait consister la liberté à n'obéir qu'aux lois de la nature. L'action libre, dit-il, est celle que l'on fait avec intelligence et sans contrainte. Dieu est donccertainement libre, car il n'a pas de maître. Ensuite, Dieu connaît le monde, non pas directement, mais en se connaissant lui-même. En effet, il est cause, cause actuelle; il se connaît tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause actuelle; il connaît donc éminemment, sinon formellement, les effets qu'il produit, de même que par la connaissance d'un principe il en connaît éminemment, et sans raisonner, toutes les conséquences.

Dieu étant la perfection, tout ce qu'il fait est parfait dans son espèce et selon son rang. Rien n'existe, ou ne se développe, ou ne se meut au hasard. Non-seulement tout être, mais dans chaque être tout attribut, et même tout phénomène a une cause finale. Cette théorie des causes finales est longuement et habilement développée dans Plotin; elle le mène droit à l'optimisme; et de même qu'après avoir démontré que Dieu fait fatalement ce qu'il fait, il se sert néanmoins du mot de *providence*, de même il lui arrive fréquemment, en développant son optimisme, de paraître attribuer à la volonté de Dieu ce qui en réalité ne peut être, dans ce système, attribué qu'à sa nature. Quoi qu'il en soit, à part cette contradiction, sa doctrine à cet égard, et même ses développements, rappellent Leibnitz. Il est plein de force quand il discute l'objection tirée de l'existence du mal. « Le mal, dit-il, n'existe jamais à part, il est toujours mêlé à un bien : lui-même est un bien, non en soi, mais par ses effets. L'inégalité est la condition de l'ordre. Il est vrai, le mal est un mal si on l'isole; la laideur est laide, et non pas belle; mais si tout était beau, le tout ne serait pas beau. Qu'il y ait un peu de mal répandu dans le monde, cela est un bien. » Il est plus éloquent que Sénèque et tous les stoïciens dans la guerre contre la douleur et contre la mort. La mort est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête pour s'en donner le spectacle. Ce sont des jeux de scène, dit-il. Ce n'est pas notre âme qui souffre et qui meurt; c'est le personnage. Le devoir seul est vrai, dit-il

encore ; le mal n'est rien : ces cris et ces sanglots dont le monde retentit, prouvent la lâcheté humaine, et ne prouvent pas l'existence du mal.

Le devoir ? Panthéiste et fataliste, Plotin devait confondre le devoir avec la nature, la nature avec la nécessité. Mais il traite la liberté de l'homme comme il a traité la providence de Dieu : il la nie en principe, et il en parle comme s'il ne l'avait pas niée. Libre ou non d'obéir à la loi, ne faut-il pas d'ailleurs que nous ayons une loi, et que notre intelligence s'applique à la connaître ? La morale de Plotin est la morale même de Platon, pure, austère, détachée du monde, invariablement appliquée à reproduire l'idéal de la perfection divine. L'influence même du stoïcisme se fait sentir dans cette partie de la doctrine de Plotin ; il est plus grand casuiste que Platon, et casuiste plus inexorable. Quand il a disserté en platonicien, ou plutôt en stoïcien, sur la prudence, le courage, la tempérance, qu'il appelle des vertus politiques, parce qu'elles sont les vertus de l'homme considéré comme citoyen du monde, il s'élève à une sphère supérieure, et là le mystique se retrouve. Les vertus du philosophe ne sont pas seulement ces vertus politiques que le vulgaire ne dépasse pas. Les vertus du philosophe sont des vertus purificatrices, initiatrices, qui nous dégagent absolument du monde et nous préparent à l'extase. Ces vertus sont : la justice, la science, l'amour. Pour lui, comme pour Platon, la science est une vertu, parce qu'elle élève l'homme et engendre l'amour. Enfin, au-dessus de toutes les vertus, se place, couronnement de la morale comme de la métaphysique, l'union avec Dieu, l'extase.

Le mysticisme de Plotin paye cependant son tribut à la faiblesse humaine. A force d'exalter les perfections et le bonheur de l'extase, il perd un instant le sens moral ; et son exaltation mystique l'égare, comme l'orgueil de la force égarait, à côté de lui, les stoïciens. Dans l'extase, dit-il, l'homme a tous les biens ; rien ne lui manque ; il ne peut souffrir. Il ne sent ni la douleur ni la mort ; il ne s'inquiète même pas de la conduite future de ses enfants. Seulement, il ne s'agit pas ici du sage stoïcien proclamant que la reconnaissance est un vice, et plaçant au-dessus des devoirs de la famille l'orgueil de sa liberté solitaire. Le sage de Plotin, tant qu'il vit réellement, accomplit tout les devoirs de la société. L'extase est une interruption de la vie.

L'extase n'est qu'une immortalité anticipée. Toute la doctrine de Plotin respire la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il n'avait pas à la démontrer, puisqu'elle ressort de tout son système. Il la démontre cependant, et avec une rigueur que ne désavouerait pas la critique moderne. Quelques mots sur la métempsychose expriment-ils une croyance sérieuse ? Ne sont-ils qu'un hommage rendu aux mythes de Platon et aux symboles de la théologie ? Dans ce courant que remontent les êtres pour retourner à leur source en vertu du principe de concentration, rien n'empêche de placer la migration des âmes. Pourquoi ne remonterait-on pas de sphère en sphère, selon l'efficace des purifications accomplies, jusqu'à ce que l'on ait entièrement triomphé du multiple et de l'individuel ? Quoi qu'il en soit, médiate ou immédiate, l'absorption de Dieu est le terme ; c'est-à-dire que, pour Plotin, l'immortalité de l'âme n'est pas l'immortalité de la personne.

Editions des *Ennéades*. Edition grecque-latine, avec les notes, les arguments et la traduction de Marsile Ficin, in-f°, Bâle, 1580. La même, avec la date de 1615. Trois éditions de la traduction latine de Ficin, sans le grec; les arguments seuls, dans le second volume de ses œuvres. Edition du sixième livre de la première *Ennéade* (*sur le Beau*), éd. Fréd. Creuzer, in-8°, Heidelberg, 1814. Traduction du huitième livre de la troisième *Ennéade* (*de la Nature, de la Science et de l'Etre*), éd. Fréd. Creuzer, dans le premier volume de ses *Studien*, in-8°, Francfort et Heidelberg, 1805. Traduction de la première *Ennéade*, d'Engelhardt, 1820. Edition complète, avec commentaire perpétuel et notes, par Creuzer, 3 vol. in-4°, Oxford, 1835.

Consultez Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8°, Paris, 1846. — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8°, ib., 1845. — La thèse de M. Daunas sur Platon, in-8°, Paris, 1848. J. S.

PLOUCQUET (Godefroy), né à Stuttgard, en 1716, d'une famille protestante réfugiée de France, mort à Tubingue, en 1790, comme professeur de logique et de métaphysique, s'est fait remarquer singulièrement par ses efforts pour recommander la monadologie et pour perfectionner la logique, en rapprochant la première de l'expérience, la seconde des mathématiques. S'étant formé principalement par l'étude des œuvres de Leibnitz et de Wolf, il se proposa de rendre leur doctrine plus complète et plus claire. Il annonça cette intention dans son premier travail : *Primaria monadologiæ capita* (in-8°, 1748), coup d'essai qui le fit recevoir membre de l'Académie de Berlin.

Un autre mérite de cet écrivain, aussi distingué par son érudition que par sa sagacité, c'est le zèle qu'il mit à défendre les doctrines capitales du spiritualisme contre les matérialistes du XVIIIe siècle. Il combattit énergiquement Lamettrie et *l'Homme-Machine* dans la dissertation *de Materialismo* (in-4°, 1750); Robinet et ses paradoxes sur l'équilibre du bien et du mal, sur la physique des esprits, sur l'origine de la nature et son expansion, dans diverses autres dissertations également pressantes (1765); Helvétius et le livre *de l'Esprit;* enfin, la tendance de la philosophie régnante, dans une série de traités dont les plus importants portent les titres suivants : *De Cosmogonia Epicuri* (in-4°, 1755); — *Examen meletematum Lockii de personalitate* (in-4°, 1760); — *Dissertatio de lege continuationis seu gradationis* (in-4°, 1761). — *Providentia Dei res singulares curans e natura Dei et mundi exstructa* (in-4°, 1761).

Mais il critiqua aussi Kant, qui, bien avant que de publier la *Critique de la raison pure*, avait avancé que la preuve *cosmologique* était la seule preuve possible de l'existence de Dieu. *Voyez* ses *Observationes ad Comment. E. Kant de uno possibili fundamento demonstrationis existentiæ Dei* (1763).

Ploucquet ne se borna point, d'ailleurs, à juger les systèmes modernes du point de vue propre aux sectateurs de Leibnitz; il tâcha de reconstruire et d'apprécier plusieurs théories de l'antiquité, par exemple, celles de Thalès, d'Anaxagore, de Démocrite, de Pyrrhon, de Sextus Empiricus. La plupart de ces essais d'histoire sont restés dignes

d'attention, et furent réunis dans les *Commentationes philosophicæ selectiores* (in-4°, Utrecht, 1781).

En logique, on vit Ploucquet se dévouer à la réalisation d'une idée souvent développée par Leibnitz sous le titre de *caractéristique universelle*. Il s'attacha à représenter les divers éléments des propositions par des figures géométriques, par des formules mathématiques; à appliquer la géométrie à l'art de raisonner, au syllogisme. L'auteur du *Nouvel Organon* et de *l'Architectonique*, le profond et bizarre Lambert (*Voyez* ce mot), l'avait précédé dans cette voie, déjà ouverte par les docteurs scolastiques. Ploucquet exposa cette entreprise, d'abord dans son *Methodus calculandi in logicis* (in-8°, 1764); puis, avec plus d'étendue et de rigueur, dans ses *Institutiones philosophiæ theoreticæ* (1772). Ce *calcul logique*, destiné à *simplifier* la théorie, l'emploi des raisonnements et des jugements, mais seulement composé de notations géométriques et algébriques, consiste à représenter par les grandes lettres les propositions universelles, par les petites lettres les propositions particulières; l'affirmation par le signe —, la négation par Z. Ainsi, pour exprimer cette proposition universelle: Toute vertu est louable, on aurait V — L; et celle-ci: Nul vice n'est louable, donnerait V Z L. Ce système de modifications tout extérieures, qui restent étrangères au fond même de la pensée et loin du but qu'elles doivent atteindre, puisqu'elles ne peuvent reproduire des phrases un peu compliquées; ce procédé fut discuté, tour à tour défendu et blâmé, mais le mieux critiqué par celui qui passait pour le maître de Ploucquet, Lambert. Les pièces de cette discussion, qui n'est pas sans importance dans l'histoire de la logique, furent recueillies par Bœck (in-8°, 1766-73.)

Esprit fertile et varié, Ploucquet a composé plus de vingt volumes, mais n'a jamais écrit qu'en latin. Sa diction, en général pure et nette, est souvent trop sobre, plus souvent encore trop raffinée. Un incendie qui détruisit sa maison et ses livres, et dont lui-même ne fut sauvé qu'avec peine, causa la perte de plusieurs manuscrits intéressants. L'étude de la Bible remplit les dernières années de sa vie.

Voyez Ebernstein, *Histoire de la logique et de la métaphysique*, t. 1er, p. 303 et suiv. (all.). C. Bs.

PLUTARQUE. Cet écrivain nous apprend lui-même qu'il était originaire de Chéronée, en Béotie. On ne sait la date précise ni de sa naissance ni de sa mort; mais on peut conclure de quelques passages de ses écrits qu'il était né vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne, et qu'il prolongea sa vie jusqu'à un âge avancé. Il étudia sous un certain Ammonius, qu'il ne faut pas confondre avec des philosophes du même nom, mais d'une date postérieure. Plutarque, qui met en scène dans ses dialogues ses amis, ses parents, et qui s'y met lui-même, n'a pas oublié son maître Ammonius. Il cite même de lui un trait singulier: « Quelques personnes, dit-il (*de la Manière de discerner un flatteur d'un ami*), pour ramener un ami, reprennent des étrangers d'une faute que cet ami a commise. Un jour, par exemple, notre maître Ammonius, qui savait que quelques-uns de ses disciples avaient fait un dîner trop recherché, ordonna que son propre fils fût fouetté par

un affranchi, sous prétexte qu'il ne pouvait dîner sans vinaigre. En même temps, il jeta sur nous un regard tel, que les coupables prirent pour eux la réprimande. » Heureusement, les leçons d'Ammonius n'avaient pas toutes cette forme bizarre et cette signification énigmatique.

Plutarque fit le voyage d'Italie, et tint école à Rome. On a prétendu qu'il avait été précepteur de Trajan. Suidas raconte même qu'il reçut de cet empereur la dignité consulaire. Cette double tradition, acceptée par Amyot, n'est pas confirmée par la lecture des écrits de Plutarque. On voit seulement, au commencement de ses *Apophthegmes*, qu'il connaissait Trajan, puisqu'il lui dédie ce traité « comme un petit présent d'amitié. » Il revint, jeune encore, à Chéronée, et y remplit plusieurs fonctions publiques, entre autres, celle de prêtre d'Apollon.

Plutarque a composé une multitude d'écrits, dont le catalogue a été dressé par un de ses fils, nommé Lamprias : ce sont ses *Vies parallèles*, ses *Œuvres philosophiques et morales*, enfin, plusieurs traités sur des questions de rhétorique, de musique, de médecine, de physique, d'astronomie, de théologie païenne, etc. Quelques-uns de ses livres se sont perdus ; d'autres nous sont parvenus incomplets ; et la critique moderne a contesté l'authenticité d'une partie de ceux que nous possédons : ces doutes s'appliquent surtout à certains ouvrages trop informes et trop négligés, pour qu'on puisse, sans hésiter, les mettre sous le nom de Plutarque. Quant à ceux qui sont incontestablement de lui, il serait intéressant d'en rechercher la date et d'en essayer le classement chronologique. C'est un travail pour lequel on trouverait dans Plutarque lui-même des indications précieuses. Ainsi, dans le passage des *Apophthegmes* qui contient une dédicace à Trajan, il dit : « Voici les humbles prémices de mes études philosophiques.... Il est vrai que dans un autre recueil j'ai écrit les vies des généraux, des législateurs et des rois les plus célèbres de Rome et de la Grèce. » Ce passage prouve que les *Vies* ont précédé les *Œuvres philosophiques et morales*. Il y a beaucoup d'autres endroits de Plutarque où il parle de ses ouvrages antérieurs ; mais ce n'est pas le lieu d'entreprendre une pareille recherche. Nous ne nous arrêterons pas, non plus, à juger son mérite littéraire ; nous préférons nous en rapporter sur ce point à l'autorité de M. Villemain, qui a consacré à Plutarque une de ses plus belles notices.

Comme tant d'autres écrivains de l'antiquité, Plutarque a fait des dialogues ; c'est la forme qu'il a donnée à la plupart de ses écrits de philosophie morale. Dans ces dialogues, imités de Platon, il introduit, pour varier l'intérêt, tantôt une digression mythologique : par exemple, cette description des enfers qui termine son livre *des Délais de la justice divine*, et qui rappelle le récit d'Er l'Arménien dans *la République* ; tantôt des épisodes d'une grâce touchante, qui servent de cadre à son récit : tel est ce charmant passage du dialogue sur l'amour, où il raconte qu'à la suite de quelques démêlés avec les parents de sa femme, il fit avec elle un voyage au mont Hélicon, pour sacrifier à l'amour et placer sous la protection de ce dieu sa félicité conjugale.

Plutarque n'est pas un philosophe, à proprement parler, quoiqu'il ait écrit sur la philosophie autant que personne au monde, et qu'il ne manque aucune occasion de la célébrer. C'est plutôt un agréable com-

pilateur, qui s'amuse à déployer sur chaque sujet son inépuisable érudition, sans s'inquiéter beaucoup de la précision du langage ni de l'enchaînement rigoureux des idées. Le catalogue de ses œuvres mentionne un livre sur les contradictions des stoïciens et un autre sur celles des épicuriens, celui-ci perdu. Il ne serait pas impossible d'en faire un sur les contradictions de Plutarque lui-même. Toutefois, dans cette prodigieuse variété d'écrits qui se rapportent à différents âges de la vie de l'auteur, et dans lesquels il était difficile à un esprit plus littéraire que philosophique de ne pas se contredire plus d'une fois, il y a quelque chose qui domine et ne varie pas : c'est le respect de la mémoire de Platon. Plutarque est un disciple avoué de l'Académie; il aime à citer, à reproduire Platon, excepté dans ce qu'ont d'excessif et de choquant certaines institutions politiques de *la République*, et dans ce qu'a de trop hypothétique la théorie des idées; encore, sur ce dernier point, Plutarque défend-il Platon contre Aristote, qu'il accuse d'avoir repris Platon « en revenant sur cette matière à tout propos, et en multipliant les objections plus opiniâtrément que philosophiquement. » (*Contre l'épicurien Colotès.*)

En psychologie, Plutarque admet cinq facultés : « L'âme, dit-il, d'après sa division naturelle, comprend : premièrement et au degré le plus bas, l'âme végétative; deuxièmement, la sensitive; troisièmement, l'appétitive ; quatrièmement, l'irascible ; cinquièmement, la raisonnable, qui est le degré le plus haut de perfection. » (*Sur la signification du mot* εἰ. — *Voir* aussi le traité *Sur les oracles qui ont cessé.*) On reconnaît dans ces trois dernières facultés celles qui jouent un si grand rôle dans le système de Platon. En théodicée, Plutarque admet, comme Platon, une intelligence souveraine qui, dès le commencement, a ordonné le monde dans un plan de sagesse et de bonté ; et, au-dessous de cet être suprême, des puissances intermédiaires, des génies qui lui servent de ministres, et qui veillent sur les différentes espèces d'êtres, sur l'homme principalement. « Il nous reste, dit-il dans son traité *du Destin*, à parler de la providence divine qui comprend aussi le destin. Il est une première et suprême providence, qui est l'intelligence du premier et souverain Dieu, ou, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante envers tous les êtres, et qui, la première, a donné à l'ensemble des choses divines et à chacune en particulier l'ordre le plus admirable et le plus parfait. La seconde providence est celle des seconds dieux, qui parcourent le ciel, qui règlent toutes les choses humaines, et maintiennent tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpétuité des différentes espèces d'êtres. La troisième providence peut s'appeler l'inspection des génies qui, placés auprès de la terre, observent et dirigent les actions des hommes. »

Plutarque, on le voit, croit à l'existence d'une Divinité suprême, servie, dans l'accomplissement de ses desseins providentiels, par des dieux inférieurs. Quant à la mythologie païenne, il y fait souvent allusion, mais sans y croire autrement que Cicéron, Platon et les autres grands esprits de l'antiquité; et, s'il semble en accepter quelques dogmes, c'est sans doute un ménagement commandé par sa dignité sacerdotale, peut-être aussi une fidélité d'érudit aux vieilles traditions de la Grèce. Personne n'a mieux démontré que Plutarque le danger de

la superstition. C'est au point qu'on le soupçonnerait presque d'incliner à cette thèse favorite des sceptiques du XVIIIe siècle, que l'absence de religion est préférable à une religion fausse. « J'aimerais mieux, dit-il dans un passage cité par Rousseau, qu'on dît de moi que je n'ai jamais existé et qu'il n'y a pas de Plutarque, que si on venait dire : Plutarque est un homme inconstant, mobile, enclin à la colère, disposé à se venger ou à s'affliger à tout propos.... L'athéisme ne donne pas lieu à la superstition, tandis qu'on a vu la superstition engendrer l'athéisme. » (*De la Superstition.*) Ailleurs, dans son traité d'*Isis et Osiris*, Plutarque fait justice de ces divinités locales, grecques ou barbares, qui ne sont que des noms divers donnés au dieu que la philosophie proclame et que la superstition défigure : « Les dieux ne sont pas autres dans un pays, et autres dans un pays différent ; ils ne sont pas grecs ou barbares, septentrionaux ou méridionaux ; mais, comme le soleil ou la lune, le ciel et la terre et la mer, ils sont communs à tous, et appelés de divers noms en divers lieux. Ainsi, une même intelligence qui ordonne tout le monde, et une même providence qui le gouverne, et les puissances inférieures, chargées de veiller sur le tout, ont reçu différents noms et différents honneurs, selon la diversité des lois ; et les prêtres usent de symboles et de mystères, les uns plus obscurs, les autres plus clairs, pour conduire notre entendement à la connaissance de la Divinité, non sans péril toutefois, parce que les uns, ayant dévié du droit chemin, sont tombés dans la superstition, et les autres, fuyant la superstition, ne prennent pas garde qu'ils tombent dans l'impiété. Il faut en cela prendre conseil de la philosophie, qui nous guide en ces saintes contemplations.... »

Quand on compare Plutarque avec les philosophes de son temps, on peut se demander jusqu'à quel point il a participé à ce curieux mouvement philosophique qui préparait, par le mélange des doctrines antérieures, grecques ou orientales, l'avénement de l'école alexandrine. Dans leurs conjectures à cet égard, quelques historiens prêtent à Plutarque une sorte d'éclectisme, une tentative de fusion entre les doctrines philosophiques ou religieuses du passé. Cette assertion ne paraît pas démontrée. Ce qu'on peut dire, c'est que Plutarque qui discute quelquefois des mythes étrangers, particulièrement dans son traité d'*Isis et Osiris*, leur applique un système d'interprétation assez hardi, qui consiste à les regarder comme des symboles, et à les ramener au sens des idées philosophiques de la Grèce. Sous ce rapport, il a quelque chose de commun avec les alexandrins. Seulement, le procédé que Plutarque avait employé avec mesure, et dans quelques cas particuliers, les alexandrins l'ont généralisé en l'exagérant. Remarquons aussi que ces philosophes ont trouvé dans les écrits de Plutarque un répertoire abondant de faits et d'idées qu'ils ont plus d'une fois mis à profit, Proclus surtout, qui puise sans scrupule à cette source, et qui néglige de la nommer. (Comparer le traité de Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, avec le livre *des Délais de la justice divine*, de Plutarque.)

Plutarque a la réputation d'un moraliste plutôt que d'un philosophe ; et c'est ainsi en effet qu'il faut le considérer. Sa place en morale est à égale distance des épicuriens et des stoïciens, deux écoles qu'il com-

bat tour à tour et avec vigueur dans ses écrits. Chez les stoïciens, Plutarque condamne l'orgueil et la folie de leurs paradoxes; il renouvelle contre eux les railleries sur lesquelles s'était jouée un instant l'éloquence de Cicéron. Il reproche aux épicuriens le relâchement et le danger de leurs maximes, et jusqu'à la vanité de leurs efforts pour atteindre le bonheur, cet unique but qu'ils assignent à la vie humaine. Du reste, Plutarque n'a, pas plus en morale qu'en philosophie, de prétentions systématiques. C'est un écrivain aimable, qui se plaît à discourir sur toute espèce de sujets, et qui les traite au point de vue spiritualiste des opinions platoniciennes, tempérées par la justesse de son bon sens, quelquefois par des emprunts faits à la morale aristotélique. Il y mêle tout ce que son expérience de la vie, ses voyages, ses innombrables lectures lui offrent de gracieux souvenirs. Plutarque, comme il le dit lui-même, avait donné des leçons à Rome; et, comme il le dit encore, de ces leçons il avait fait des livres qui se sentent un peu de cette origine. A côté des conseils de conduite les plus sensés, il place des lieux communs, des paradoxes de rhéteur. Ces paradoxes ont trompé Rousseau, qui était fait pour les goûter; et c'est très-sérieusement que l'auteur d'*Emile* a tiré de Plutarque le fameux passage contre l'usage des viandes, sans s'apercevoir qu'il ne citait qu'un jeu d'esprit, qui avait probablement fait le sujet d'une déclamation publique.

A part l'inconvénient de ces thèses paradoxales, qui sont d'ailleurs en petit nombre et presque toujours rachetées par l'agrément de la forme que Plutarque leur a prêtée, ses œuvres morales sont certainement le recueil le plus utile, le plus varié, le plus attachant qui nous soit resté de l'antiquité. Elles ont été, avec les *Vies*, la lecture habituelle de quelques-uns de nos meilleurs écrivains, et leur ont fourni plus d'une heureuse inspiration. Plutarque a des conseils pour tous les âges, pour toutes les situations de la vie. Il répand sur toutes les questions morales une clarté ou une grâce nouvelle; il n'en est pas une, même la plus vulgaire ou la plus insignifiante, qui n'acquière avec lui de l'intérêt; et Laharpe a pu, dans une leçon très-médiocre, du reste, sur Plutarque (*Cours de littérature ancienne*), citer comme très-spirituel un traité dont le titre ne ferait pas pressentir cet éloge, l'écrit *Sur le bavardage*. Dans un autre traité sur un sujet tout aussi rebattu, *Sur les moyens de réprimer la colère*, Plutarque réussit à nous intéresser, en nous racontant les moyens qu'employaient les philosophes anciens pour se corriger de certains défauts, et que Franklin, chez les modernes, a remis en pratique. « J'ai toujours approuvé, dit-il, les engagements et les vœux de ces philosophes qui promettaient de s'abstenir de femmes et de vin pendant un an, pour honorer Dieu par la continence. J'ai encore applaudi à leurs promesses de ne point mentir pendant un certain temps.... Comparant mon âme avec celle des anciens sages, et jugeant que je ne leur cédais pas en amour pour Dieu, je me suis d'abord prescrit de passer quelques jours sans me mettre en colère; et après m'être ainsi éprouvé peu à peu moi-même, j'ai reconnu que j'avais fait de grands progrès dans la patience. » Amyot a été si frappé de ce passage, qu'il l'a cru ajouté par un chrétien. Enfin, dans le traité *de la Vertu morale,* Plutarque, avec un admirable bon sens, s'efforce de réhabiliter les passions, contrairement à l'opinion

des stoïciens qui les sacrifiaient, et de Platon lui-même qui ne les avait pas ménagées : « Le principe des passions, dit-il, loin de venir à l'homme du dehors, est si naturel à son être, qu'il en fait une partie nécessaire, et qu'au lieu de chercher à le détruire, il faut le régler et le tourner vers des objets légitimes. La raison ne va donc pas, comme autrefois Lycurgue, roi de Thrace, abattre indifféremment ce que les passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux ; mais, telle que ce dieu sage et intelligent qui préside à nos jardins, elle retranche ce qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la séve, et rend les fruits plus agréables et plus sains. Un homme qui craint de s'enivrer ne jette pas son vin, il le tempère. Ainsi, pour prévenir le trouble des passions, il ne faut pas les détruire, mais les modérer. » La Fontaine, dans la fable où il réfute les stoïciens, leur a-t-il opposé des raisons plus fortes et plus ingénieusement présentées ?

Les principales éditions des œuvres philosophiques et morales de Plutarque sont : celle des Aldes, in-f°, Venise, 1509 : c'est la première édition du texte grec; celle de Henri Estienne, 13 vol. in-8°, Genève', 1572; celle de Reiske, in-8°, Leipzig, 1777 ; celle de Wyttenbach, 5 vol. in-8°, Oxford, 1795-1810; et tout récemment celle qui a paru dans la *Bibliothèque des classiques grecs* de Didot. Les principales traductions françaises sont : celle d'Amyot, 6 vol. in-8°, Paris, 1574, réimprimée dans le même format, en 1784, avec des notes de l'abbé Brotier et plusieurs autres savants; et celle de Ricart, 17 vol. in-12, Paris, 1783; sans compter plusieurs traductions partielles, entre autres celle que La Porte du Theil a faite du traité *de la Manière de discerner un flatteur d'un ami*, et du *Banquet des sept sages*, in-8°, Paris, 1772. A. D.

PLUTARQUE d'Athènes, fils de Nestorius, mérite dans l'histoire de la philosophie plus d'attention qu'il n'en a obtenu jusqu'ici. C'est le chef et le principal fondateur de cette école néoplatonicienne d'Athènes dont Proclus fut l'interprète le plus illustre. Ce n'est cependant ni un penseur fécond, ni surtout, un penseur original. De qui tenait-il sa méthode et la doctrine qu'il enseigna à Proclus et même au maître de Proclus, Syrianus ? Était-ce de Priscus, d'Ædésius ou de Jamblique lui-même? A cet égard, la critique ne peut offrir que des inductions. Mort dans une vieillesse avancée, deux ans après l'arrivée de Proclus à Athènes, c'est-à-dire l'an 436, il doit avoir vu le jour vers l'an 356, et sa première éducation doit s'être faite à l'époque où florissaient les Priscus, les Chrysanthe, les Maxime d'Ephèse, les Eustathe, les uns disciples de Jamblique, les autres de son continuateur Ædésius. Il n'est donc pas étonnant que Priscianus Lydus mette Plutarque en rapport avec Jamblique. En effet, ce renseignement, d'ailleurs isolé et donné en termes vagues, acquiert un certain degré de probabilité et de précision par cet autre, que le père de Plutarque, Nestorius, professait déjà pour les *Oracles des Chaldéens* le culte qui, depuis, a distingué cette école jusque sous les successeurs de Proclus (Marinus, *Vita Procli*, c. 28). Cela étant, ce serait Nestorius, le contemporain de Jambique, non son fils Plutarque, qui serait le véritable fondateur de cet enseiguement néoplatonicien d'Athènes. Mais Nesto-

rius, que ce soit le prêtre de ce nom qui présidait au sacerdoce athénien au temps de Valentinien, ou un autre personnage, est si peu connu qu'on ne doit pas insister sur ce fait. Nous ne possédons aucune autre indication sur les rapports de Plutarque et de Jamblique. Nous ne savons rien de plus précis sur ceux qu'il a entretenus avec Priscus, Eustathe ou Ædésius, quoique la communauté de leurs tendances, leur rencontre dans les mêmes lieux et l'activité avec laquelle ces défenseurs du polythéisme recouvert de philosophie servaient leur cause ne permette pas de mettre en doute l'intimité de leurs relations. Il est surtout inadmissible que Plutarque soit resté étranger à Priscus de Thesprotie, qui fut de la société intime de Julien, et qui professa dans Athènes au temps du fils de Nestorius. Au surplus, la doctrine de Plutarque ne laisse subsister aucun doute sur son origine philosophique. Selon Marinus, Plutarque prenait son point de départ dans Aristote; il en expliquait à ses élèves quelques traités à titre d'introduction à la philosophie, surtout le livre *de l'Ame*. Il passait ensuite à Platon, surtout au *Phédon*, sans doute pour arriver enfin au *Timée*, qu'il expliquait tout en continuant l'étude d'Aristote. Venait la science par excellence, celle des oracles chaldéens, que Plutarque avait enseignée à sa fille Asclépigénie, ainsi que les grandes orgies ou les mystères orphiques, et la théurgie. Celle-ci, la jeune enthousiaste, émule des Ædésia et des Sosipatra, l'expliquait à son tour aux seuls élus d'entre les élèves de son père (Marinus, *Vita Procli*, c. 28), à la *famille* philosophique. En effet, depuis les rigueurs byzantines provoquées par la réaction polythéiste de Julien, toutes ces idées étaient une tradition privée plutôt qu'un enseignement public. Ædésius, déjà, ne souffrait plus qu'on rédigeât ses leçons, et Plutarque ne paraît avoir toléré cet ancien usage qu'à l'égard de Proclus, qu'il traitait comme un fils. Quand ce futur chef de l'école athénienne lui arriva d'Alexandrie, sortant des cours d'Olympiodore, l'école d'Athènes ressemblait si bien à un cercle de famille, qu'il ne trouva chez Plutarque que son neveu Archiade et ce même Syrianus déjà cité, que le fils de Nestorius traitait de fils spirituel et à qui il légua les deux jeunes gens, Archiade et Proclus.

Voyez sur Plutarque, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, c. 95. — Lambecius, *de Bibliotheca Vindobonensi*, t. VII, p. 93 et 101 sq. — Mosheim, *De turbata per Platonic. Ecclesia*, § 12, p. 762. J. M.

PNEUMATOLOGIE. Presque tous les peuples, voulant exprimer le caractère impalpable de l'esprit, l'ont, par une analogie naturelle, comparé au souffle de la respiration. Ce rapprochement dut leur paraître d'autant plus juste, que la respiration est le signe de la vie, et accompagne toujours la présence de l'âme dans le corps, comme elle cesse quand celle-ci l'a quitté. Le mot qui exprime le souffle a donc, dans plusieurs langues, signifié *esprit*, quoiqu'en réalité la substance spirituelle ne ressemble en rien au mouvement de l'air que nous respirons. C'est en particulier pour cela que le mot grec *pneuma*, qui veut dire souffle, a été employé pour dire *esprit*, *esprit substantiel*, et que les Pères grecs n'expriment pas autrement la troisième personne de la Trinité, l'Esprit-Saint. C'est enfin ce mot *pneuma* qui, réuni au

mot *logos*, a formé le composé *pneumatologie*, qui signifie la connaissance ou la science des esprits.

La philosophie n'opère que sur des faits intellectuels ou des idées; il lui est donc impossible, quelque hardie qu'elle soit dans ses conceptions ontologiques, d'atteindre avec certitude, par l'observation ou par l'induction, l'existence d'un ensemble d'esprits intermédiaires, anges, démons, etc., placés entre l'homme et Dieu, divisés en diverses classes selon les fonctions qu'ils ont à remplir, et capables de devenir les auxiliaires bienveillants ou les ennemis implacables de l'homme. Vraie ou fausse, la pneumatologie ne saurait être connue que par révélation; elle n'appartient donc qu'aux religions, ou, si quelques philosophes n'y sont point restés étrangers, ils sont d'entre ceux qui ont fortement marqué de mysticisme les systèmes qu'ils ont adoptés, et accepté les révélations comme moyens de parvenir à la connaissance des faits religieux. La philosophie proprement dite, circonscrite dans ses moyens de connaître, ne saurait atteindre à la démonstration d'un système de pneumatologie.

Mais le fait universel et traditionnel de la croyance du genre humain à l'existence d'esprits intermédiaires ne peut échapper à la connaissance de la philosophie, et être soustrait à son examen. L'observation psychologique nous fait reconnaître dans l'enfant et dans l'homme une disposition à supposer une cause intelligente partout où se produit une action, même lorsque celle-ci peut être rapportée à des forces aveugles, telles que paraissent être celles de la nature. Les éclats de la foudre, le bruit du vent dans les forêts, ont été souvent attribués par le vulgaire à des êtres surnaturels dont la science prophétique annonçait par ces présages un avenir heureux ou malheureux. Les superstitions populaires ont attaché aux arbres, aux fleuves, aux astres, un guide intelligent qui en ménageait la croissance ou en dirigeait le cours; la poésie s'est sans doute emparée ensuite de ces instincts pour les revêtir de ses brillantes couleurs; mais le fait psychologique n'en reste pas moins constant, et demande à être expliqué.

L'homme le moins exercé à la réflexion comprend instinctivement qu'une loi n'a en soi ni l'intelligence ni la force de se mettre elle-même à exécution. Conception purement abstraite de l'esprit, elle ne peut ni communiquer l'être qu'elle n'a pas, ni modifier les conditions d'existence d'un objet, puisqu'elle n'est que la règle d'une action, et non une action. D'un autre côté, malgré nos dispositions à l'idolâtrie, et par une contradiction qui n'est pas rare, il répugne à l'intelligence de diviser Dieu, en quelque sorte, pour l'enfermer ensuite dans une multitude d'actes particuliers, d'opérations individuelles auxquelles ne sauraient se prêter son unité et sa grandeur. Dans cette alternative, on conçoit naturellement l'idée d'êtres intermédiaires, doués du degré d'intelligence et de pouvoir nécessaire à l'accomplissement de ces actes particuliers. Cette induction est légitime, et si la philosophie, par la connaissance qu'elle a des bornes de notre raison, est obligée de reconnaître qu'elle ne peut atteindre, ni *à priori*, ni par expérience, l'existence de ces esprits intermédiaires, elle doit convenir aussi qu'elle ne peut pas davantage en démontrer la non-existence.

La philosophie est donc souvent restée dans le doute sur l'existence

de ces esprits intermédiaires; quelquefois elle a nié, quelquefois elle a affirmé : elle a nié toutes les fois qu'elle inclinait avec plus ou moins de force vers les systèmes empiriques; elle a affirmé toutes les fois qu'elle s'est montrée favorable au mysticisme; les religions ont toujours affirmé. Il y a donc une *pneumatologie religieuse* et une *pneumatologie philosophique*. Nous allons indiquer successivement les principaux traits de l'une et de l'autre.

Dans la pneumatologie religieuse, le caractère universel, commun à toutes les religions, c'est l'opposition fondamentale entre l'esprit bon et l'esprit mauvais, tous deux se multipliant en une foule d'êtres subalternes qui obéissent à leur impulsion et participent à leur essence. Dans l'Inde, dans la Perse, et en général en Orient, on paraît avoir supposé d'abord que ces deux principes étaient égaux en puissance; plus tard, en Perse du moins, on peut croire que l'unité de Dieu s'élève au-dessus de l'antagonisme de ces deux forces contraires, et les maintint toutes deux dans les limites de leur action réciproque. Dans le christianisme et en Occident, le principe du mal a toujours été considéré comme secondaire, accidentellement devenu ce qu'il est, et subordonné au principe du bien; la pneumatologie chrétienne est donc celle qui conserve le plus à l'essence divine le caractère d'unité auquel la raison est forcée de croire par les conditions psychologiques de l'intelligence. C'est là une différence profonde qui la distingue de l'absolu dualisme des doctrines orientales, même quand ce dualisme n'aurait jamais existé dans toute sa rigueur. Nous nous y arrêterons un instant. D'après la tradition judaïque et chrétienne, il y a eu une époque où le mal n'existait ni à l'état d'une entité substantielle, ni à celui d'une condition abstraite, d'un rapport: c'est celle qui a précédé la chute de l'ange rebelle. Celui-ci était né bon; il a commis le mal, et il est devenu mauvais, non dans son essence primitive et nécessaire, mais dans sa volonté criminelle. Il n'y a donc point, à proprement parler, dans le christianisme, un principe du mal; mais il y a un être accidentellement méchant, qui pousse les hommes à imiter ses prévarications. Entre cette doctrine et le dualisme oriental il y a une différence visible, et sur laquelle nous n'insisterons pas. Nous conviendrons néanmoins que l'histoire de la chute des anges rebelles se retrouve dans les traditions de l'Orient; mais nous ajouterons que le dualisme du bien et du mal s'y trouve aussi, sorti sans doute d'une autre origine, et avec le caractère plus prononcé d'une existence absolue.

La pneumatologie religieuse consiste, du reste, dans la connaissance des divers systèmes d'êtres spirituels réels, intermédiaires entre Dieu et l'homme. Nous n'exposerons pas ces divers systèmes, dont la place est aux traités spéciaux sur les diverses religions de l'Inde, de la Perse, de l'Egypte, de la Grèce, que le lecteur pourra consulter. Nous n'avions à présenter ici qu'une définition, en quelque sorte, et une appréciation générale de la pneumatologie religieuse.

La pneumatologie philosophique est moins étendue, elle est cependant réelle. La philosophie antérieure à Socrate, plus voisine du berceau des sociétés humaines, s'identifie, sous plus d'un rapport, avec les croyances religieuses. Il y a évidemment quelque chose de sacerdotal dans Orphée et ses successeurs; aussi participent-ils pour la plu-

part à la croyance aux esprits. Thalès peuple l'univers de lares invisibles; Empedocle admet que l'esprit n'existe pas seulement dans l'homme, mais partout ailleurs. Démocrite répand dans l'air certains êtres semblables à nous, qui causent nos rêves et sont pour nous les sources de la divination. Quoique doué d'une raison plus froide, et appartenant à une époque moins mystique, Socrate se complut à ces communications mystérieuses avec un monde supérieur et presque divin. Il n'est personne qui ne connaisse le démon familier qui le dirigea plus d'une fois dans le cours de sa vie, et principalement à l'époque de sa mort. Platon ne fit pas défaut à cette partie de la doctrine de son maître, et la foi aux esprits ne perdit quelque chose de son importance que devant l'analyse plus sévère d'Aristote.

Dans la décadence même de la philosophie grecque, on retrouve des traces irrécusables de la foi aux esprits. Zénon croyait qu'il existait des lares invisibles, unis aux hommes par une communauté de sentiments, et spectateurs des choses humaines; il disait aussi que les âmes des gens de bien devenaient des héros (Diogène Laërce, *Vie de Zénon*). Epicure ne niait ni les dieux ni les génies intermédiaires; mais, comme Lucrèce après lui, il en expliquait l'existence par les lois imaginaires de sa mauvaise physique.

De quelque manière qu'on explique les ressemblances qui existent entre la doctrine néoplatonicienne d'Alexandrie et les traditions cabalistiques des juifs (Voyez *la Kabbale*, par M. Ad. Franck, 3e partie, c. 2), la pneumatologie joue un très-grand rôle dans le système que Plotin et ses disciples tentèrent d'opposer au christianisme naissant (*Voyez* Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, et Berger, *Thèse sur Proclus*), comme elle occupe une très-grande place dans les doctrines des hérésiarques des premiers siècles.

La pneumatologie du moyen âge est toute chrétienne; elle se fonde en grande partie sur les livres des *noms divins* et de *la hiérarchie céleste* du Pseudo-Denis l'Aréopagite. Si la philosophie s'en occupe quelquefois, toujours étroite, alliée de la théologie, elle la suit pas à pas, et s'arrête devant l'autorité religieuse. Une seule science, qui n'a pas manqué d'adeptes à cette époque, la philosophie hermétique, ou l'alchimie, paraît contenir un système de pneumatologie qu'il n'est pas facile de connaître dans tous ses détails. Du reste, la croyance aux revenants, aux esprits, aux démons, aux apparitions de tout genre est universelle alors et constitue cette pneumatologie vulgaire qui se reproduit dans les superstitions de tous les peuples.

La réhabilitation de Platon, à l'époque de la renaissance, malgré la part d'épicurisme qui s'infiltrait dans les doctrines d'alors, disposa de nouveau les esprits à l'amour de ces communications mystiques avec un monde invisible. L'exaltation des religionnaires les poussa à leur tour dans cette voie : le protestant Jacob Boehm, en Saxe; à Stockholm, le métallurgiste suédois Emmanuel, baron de Swédenborg; au XVIIIe siècle, en France, le théosophe Martinez Pasqualis et Saint-Martin, son disciple, produisirent des systèmes de pneumatologie qu'ils couvrirent de voiles mystérieux pour en dérober la connaissance aux profanes.

Nous n'entreprendrons pas de donner ici une analyse et de faire la

critique de ces mille systèmes, d'y chercher la part de vérité qui s'y cache sous des voiles souvent impénétrables. Il nous suffit d'avoir fait connaître en quoi consiste la pneumatologie, en indiquant les traits principaux qui marquent ces croyances capricieuses dans l'histoire de l'esprit humain. H. B.

POELITZ (Charles-Henri-Louis), né en 1772, mort en 1840, est fort connu par ses nombreux ouvrages d'histoire et de politique, mais il appartient aussi par une foule d'écrits philosophiques aux travaux qui nous occupent.

Après avoir étudié à Leipzig, il enseigna en 1795, à Dresde, la morale et l'histoire; de 1804 à 1815, le droit naturel à Wittemberg; à dater de 1815, les sciences philosophiques et politiques à l'université de Leipzig. Il a laissé plus de trente ouvrages philosophiques, parmi lesquels on distingue surtout son *Encyclopédie* (2 vol. in-8°, 1807); sa *Pédagogie* (2 vol. in-8°, 1806); enfin sa *Politique* (2 vol. in-8°, 1808). L'école à laquelle il appartient est celle de Kant, ce maître dont il édita plusieurs ouvrages. Toutefois, Poelitz insensiblement penchait vers un scepticisme mitigé qu'il appela *la neutralité*.

En quoi consiste ce point de vue *neutre?* « Il semble, dit Poelitz, (*Encyclopédie*, t. I, p. 37), que l'on ne puisse rien fixer d'universel sur les axes des divers systèmes de philosophie, sur les rapports mutuels du subjectif et de l'objectif, et qu'il faille constater ces rapports sans essayer de les expliquer, de les concilier, les laissant en dehors de toute démonstration et de toute réfutation.... » En d'autres endroits, cette philosophie, *anonyme* et *sans épithète*, n'est autre chose qu'une théorie des faits de conscience. Tout ce qui n'est pas *fait primitif* de l'âme, ou tout ce qui ne dérive pas forcément, logiquement, d'un fait pareil, est sujet à contestation, hypothétique, et mérite d'être éliminé d'une saine philosophie. Quant à ces faits mêmes, il faut les admettre en se gardant de les expliquer. C. Bs.

POIRET (Pierre), théologien et philosophe mystique, naquit à Metz le 15 avril 1646. Ses parents, de pauvres artisans appartenant au calvinisme, voulaient en faire un peintre. Le jeune Poiret fit, en effet, de rapides progrès dans l'étude du dessin; mais la philosophie de Descartes s'étant emparée de son esprit dans le même temps, il quitta le pinceau pour la métaphysique et la religion. Il se rendit à Bâle pour y suivre les cours de l'université; de là il vint à Heidelberg, où il embrassa le ministère évangélique. Poiret fut successivement pasteur à Anweil et à Hambourg. Dans cette dernière ville il se lia d'amitié avec la fameuse mademoiselle Bourignon, et se livra ardemment à la lecture des ouvrages mystiques. Lorsqu'en 1688 il publia ses *Principes de religion*, le clergé de Hambourg lui suscita tant de tracasseries, qu'il prit le parti de se retirer près de Leyde, à Rhynsburg. C'est dans cette retraite, uniquement remplie de ses travaux favoris, qu'il expira le 21 mai 1719.

Ses ouvrages, qui dépassent le nombre de trente, ont pour objet la plupart des mystiques anciens et contemporains. Poiret édita en dix-neuf volumes les œuvres d'Antoinette Bourignon, en y joignant sa

biographie et une fervente apologie. Il s'est de même occupé de Jacob Bœhme, dans son *Idée de la théologie chrétienne* (in-8°, 1687, en latin). Il jugeait, toutefois, les écrits du *philosophe teuton* tellement obscurs, qu'il n'en recommandait qu'un petit nombre de pages. Les livres de madame Guyon firent aussi le sujet de plusieurs de ses traités, en particulier de *la Paix des bonnes âmes* (in-12, 1687). Dans ses *Lettres sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles*, il fait connaître en détail cent trente des principaux écrivains de son école. Il donna enfin une traduction très-libre, il est vrai, tant de la *Théologie germanique* que de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

En philosophie, Poiret était parti de Descartes, avec lequel il s'était entendu d'abord, ainsi que cela se voit dans son livre intitulé *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor* (1677); mais insensiblement il s'en éloigna pour attaquer en même temps les *idées innées* de son ancien maître, et les *idées acquises* de Locke. Aux unes et aux autres il opposa sa théorie des vérités *infuses*, inspirées ou suggérées par une lumière divine. Les ouvrages les plus importants où cette théorie se trouve exposée, sont l'*OEconomie divine* et le livre *de Eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres* (in-12, 1692). L'*OEconomie divine*, qui forme sept volumes in-12 (1687), se compose de six parties : Economie de la création (t. I et II); Economie du péché (t. III); Economie de l'établissement avant l'incarnation de Jésus-Christ (t. IV); Economie du rétablissement après l'incarnation de Jésus-Christ (t. V); Economie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu (t. VI); Economie de la Providence universelle (t. VII). En consultant ces deux ouvrages, l'on obtient pour résultat l'ensemble suivant.

Il importe, avant tout, de fixer les règles d'une bonne méthode en philosophie. Poiret en pose six : la première consiste à suivre, dans la recherche de la vérité, l'ordre convenable, c'est-à-dire celui qui conduit au but; la seconde consiste à être sincère, surtout avec soi-même; la troisième, en ce que chacun commence par s'instruire soi-même, au lieu de chercher d'abord à instruire les autres; la quatrième, en ce que l'on reconnaisse combien l'homme, par sa corruption, est incapable de saisir la vérité; la cinquième, en ce que l'on ait recours aux moyens d'élever sa raison en la captivant sous l'obéissance du Christ; la sixième règle, enfin, consiste à se tenir dans un état entièrement passif à l'égard de l'action divine : *Pati Deum Deique actus*.

Il importe ensuite de se faire une idée juste des caractères qui distinguent et font reconnaître la vérité. Poiret prend le mot de vérité dans une double acception : la vérité matérielle, *veritas facti;* il la distingue de la vérité intérieure ou intellectuelle, *veritas mentalis*. La première est là où une chose est telle qu'elle est; la seconde se trouve partout où nos impressions, nos conceptions s'accordent avec les objets qui les ont produites. Cet accord entre l'objet et notre esprit peut être de trois espèces. Il peut y avoir une perception réelle : de là la vérité réelle. Mais les vérités réelles, selon qu'elles viennent d'une source sensible ou d'une source spirituelle, peuvent être spirituelles, à leur tour, ou sensibles. Enfin, elles doivent être distinguées des vérités

idéales que nous recevons quand nous possédons, non les choses mêmes, mais les idées des choses. Or, chacune de ces sortes de vérités a un criterium spécial.

L'esprit humain est muni de trois facultés distinctes, assorties à ces trois espèces de vérités : l'entendement, la raison humaine et l'esprit divin. L'entendement, que Poiret accompagne souvent des épithètes de *sensible* ou d'*animal*, n'est autre chose que la disposition à recevoir les impressions du dehors. La raison humaine n'est que la faculté de former des idées ; l'esprit divin est la puissance de recevoir les influences divines. Ces trois genres de facultés sont comme autant de degrés de l'esprit humain. Mais ces degrés sont parfaitement distincts et presque différents de nature. Ainsi, la partie divine exclut l'activité, qui caractérise le côté humain de la raison : elle est toute passive. Ce qui se rapproche le plus de l'esprit divin, c'est la sensation, car elle aussi a pour caractère une passivité absolue. La faculté placée entre ces deux extrêmes, entre le monde divin et le monde corporel, voilà le vrai domaine de l'activité intellectuelle ; toutefois, la vraie perfection de l'homme n'est pas l'action : plus il se laisse influencer et pénétrer jusque dans le fond de son âme, plus il pénètre à son tour le fond des choses, plus il influe, par voie de réaction, sur les déterminations du Créateur.

A ces trois puissances de notre esprit correspondent trois ordres de lumières ou de révélations : la lumière divine, la lumière naturelle et extérieure, enfin l'obscure lumière de la raison ou de la philosophie. La première est infaillible ; la seconde n'admet pas, non plus, de doute ; la troisième, au contraire, est incertaine et variable : de là vient que nulle connaissance n'est plus sûre que celle de l'existence de Dieu. Elle dépasse en solidité celle même de notre propre existence, parce que, êtres contingents, nous sommes comme rien devant l'Etre absolu. « Oui, s'écrie Poiret, abîme infini de l'être, l'absolu et simple *Je suis!* C'est toi qui es le véritable et l'unique *Je suis*. Devant toi je ne suis pas, non plus que mes semblables, les êtres conditionnés et particuliers. » (*Œconomie de la création*, p. 31-35.)

Selon que l'homme suit l'une de ces trois lumières, il devient ou théologien, ou homme naturel, ou philosophe. Rien ne semble plus absurde à Poiret que la séparation absolue de la religion et de la philosophie. C'est, dit-il, comme si l'on voulait forcer un peintre de portraits de ne regarder que son travail, sans jamais jeter les yeux sur l'original. L'original, en effet, lui paraît constituer l'objet particulier de la théologie, c'est-à-dire Dieu et sa lumière.

L'ordre de hiérarchie que Poiret établit entre les facultés de notre esprit est notre unique garantie, à ses yeux, contre la corruption morale, autant que contre la fausse instruction. L'instruction véritable et solide, *eruditio vera et solida*, la sagesse réelle et complète, commence par le développement des puissances *fondamentales* de notre âme. Ce développement s'opère quand l'homme s'applique *sincèrement* à écouter la voix de Dieu qui se fait entendre en nous et hors de nous. Le silence de la raison est ainsi la première condition du progrès spirituel. L'amour de Dieu, le besoin vif de cette source primitive de tout bien, en est la seconde. Cet amour s'allume en nous dès que

nous reconnaissons l'impuissance naturelle des hommes à s'approcher par eux-mêmes de cette source céleste. Il importe de distinguer ce savoir solide et inébranlable d'avec la science extérieure ou superficielle, *eruditio superficiaria et falsa*. Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'il faille rejeter celle-ci : elle est, au contraire, indispensable. De même que l'homme, bien que composé d'organes internes, prend aussi soin de son épiderme, cet organe extérieur; de même qu'une monnaie d'argent, quoique inférieure en valeur à une pièce d'or, a pourtant aussi son prix : ainsi en est-il de la sagesse extérieure, qui est estimable tant qu'elle ne fait pas négliger la culture intérieure et spirituelle. Or, par science extérieure Poiret entend toutes les connaissances qui ont la raison pour origine, les idées pour matière, et le raisonnement pour instrument et pour ciment. Leur résultat, il l'appelle superficiel, parce qu'il ne leur reconnaît d'autres dimensions que la *surface*, c'est-à-dire le dehors, les *phénomènes;* et parce qu'il leur refuse tout rapport direct avec le fond et l'essence de l'âme. Les notions qui constituent ce savoir superficiel ne sont que des copies, des reflets, des échos, des formes, de fugitives et trompeuses images; tandis que le savoir solide possède au fond de l'intelligence, au fond du cœur les types vivants des notions, les vérités mêmes, l'être et l'esprit des choses.

Il est impossible, continue Poiret, que l'on s'arrête à cette sagesse extérieure : ou elle tournera en science solide, ou elle dégénérera en fausse sagesse. Ce dernier cas aura lieu toutes les fois qu'on se contentera de la simple possession des idées, sans chercher à s'élever à leurs originaux, aux vérités mêmes. On se trompe grossièrement en confondant les idées que la raison se fait de Dieu et des choses divines, avec la lumière par laquelle Dieu nous éclaire. Les idées de notre raison sont à la révélation divine ce que la lune est au soleil. Prendre ces idées pour Dieu même est une idolâtrie manifeste. C'est dans cet excès que donnent facilement les philosophes qui affectionnent les mathématiques, et par conséquent la plupart des cartésiens. Ils exigent de toutes choses une évidence égale et pareille à celle des principes mathématiques. Il est cependant visible que cet ordre d'études ne concerne que le dehors et les limites des choses, mais non leur dedans et leur fond. Descartes a donc eu tort de prétendre dériver des mathématiques les éléments de la physique : c'était vouloir altérer et fausser ces éléments; c'était, en quelque sorte, ériger en lois de l'organisme vivant certains phénomènes observés sur un corps mort. La physique cartésienne ne nous fait connaître que le cadavre de la nature : *Sunt observationes.... de cadavere naturæ* (*de Erud. falsa*, p. 260). En général, cette application des mathématiques a fort nui à la philosophie. En accoutumant les penseurs à rechercher partout quelque chose de nécessaire, d'inanimé, d'inflexible, et à ne pouvoir plus reconnaître nulle part ce qu'il y avait de libre, de spontané, de vraiment vivant, cette tendance géométrique et fataliste conduisit à nier les rapports de dessein et de fin qui éclatent dans la nature et dans toutes les œvres de Dieu. Descartes dit, il est vrai : « Nous ne pouvons expliquer les fins de la nature, parce que les desseins de Dieu sont impénétrables. » Mais si Descartes avait raison,

nous ne pourrions pas davantage saisir les raisons et les desseins dont toutes choses sont sorties. Cette négation des causes finales vient plutôt de ce qu'on n'a pas vu combien ici la fin se confond avec la cause, et le but avec l'origine. Dieu s'étant proposé de se manifester, de se révéler, et ayant conçu dans ce but le plan de l'univers, l'intention divine ne saurait être inerte et inefficace; mais elle doit être la cause réelle et effective du monde, sous sa forme actuelle, de telle sorte que cette forme et ce monde s'accordent exactement avec le dessein et le plan de Dieu.

Comme il y a une philosophie et une théologie *solide*, une philosophie et une théologie *extérieure*, de même il y a une philosophie et une théologie *fausse*. Une différence très-notable, toutefois, se présente ici : c'est que la théologie extérieure, véritable reflet de la théologie solide, est une; tandis qu'il y a un grand nombre de philosophies et de théologies fausses.

Un article essentiel du mysticisme de Poiret, et un des sujets particuliers de son *Œconomie divine* (t. III), ce sont ses vues sur la nature du mal.

Si Dieu existait seul, dit Poiret, s'il n'y avait rien en dehors de lui, il n'y aurait point de mal. Ni l'essence de Dieu, ni le pur néant ne sont susceptibles de mal. On ne peut pas même dire que la possibilité du mal soit contenue dans les conseils de Dieu. Dans ces conseils, en effet, il ne se trouve que ce qui est réel; la chute de la créature ne pouvait donc s'y trouver, la possibilité de cette chute étant un défaut, une absence, un rien. Les choses, séparées de Dieu, ne sont rien de réel, et la non-réalité n'a pas besoin de fondement positif. Mais si l'on ne peut pas dire que Dieu ait voulu le mal, on ne peut pas dire davantage que le mal ait eu lieu *contre* sa volonté, le mal n'étant pas une réalité capable de limiter l'action divine; par conséquent le mal existe seulement *sans* la volonté divine. Nulle œuvre de Dieu, nul être réel n'est mauvais, pas même lorsqu'il ne participe pas encore de toutes les perfections dont il est capable. Une réalité qui se développe, où, par conséquent, l'être se mêle au non-être, n'est pas mauvaise. Qu'est-ce donc que le mal, puisqu'on ne peut en nier l'existence? Il n'est rien de réel, et cependant il n'est pas pur néant. Comme il n'est ni un être réel, ni un pur néant, il doit être le mélange de l'un avec l'autre. Ce mélange, à la vérité, tant qu'il est réglé par Dieu, peut n'être pas mauvais. Mais lorsque dans ce même mélange l'être borné, c'est-à-dire moi, qui en réalité ne suis rien par moi-même, je cherche à prêter de la réalité au néant, je donne naissance à une contradiction absurde, laquelle constitue le mal. A mesure que je me connais mieux, je vois plus clairement qu'en moi-même et sans Dieu je ne suis rien et n'ai nulle réalité. Je ne puis pas dire que cette absence de réalité vienne de Dieu, non : je ne suis rien par moi-même. Je deviens mauvais, lorsque je m'efforce de donner l'apparence de l'être à cette non-réalité, lorsque je me figure être quelque chose par moi-même et pour moi-même. C. Bs.

POLÉMON, philosophe grec de l'ancienne Académie, né, selon Diogène Laërce, à Oete, bourg de l'Attique, et mort à Athènes, vers

l'an 272 avant l'ère chrétienne. On le cite comme une preuve du pouvoir que la philosophie peut exercer sur la moralité des hommes. Jeune et maître d'une grande fortune, il menait la vie la plus dissipée, lorsqu'il arriva un jour, au sortir d'une orgie, la tête encore couronnée de fleurs, dans l'enceinte où Xénocrate enseignait à ses disciples les sévères maximes de la morale de Platon. Le philosophe ne fut point déconcerté par cette brusque apparition, et, continuant le discours qu'il avait commencé, il peignit si bien l'abrutissement où nous jette l'intempérance, que Polémon, pour la première fois, rougit de son état. A partir de ce moment, il s'attacha à Xénocrate, dont il devint non-seulement le disciple, mais l'ami, et plus tard le successeur. Polémon avait laissé plusieurs écrits, si nous en croyons Diogène Laërce (liv. IV, § 16-20), mais qui ont tous péri, et dont les titres même ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Tout ce que nous savons de l'enseignement de ce philosophe, c'est qu'il cherchait en toutes choses à ressembler à son maître; comme lui, mettant la pratique au-dessus de la théorie, il faisait surtout consister la philosophie dans la morale, et attachait peu d'importance à la dialectique, qui joue un si grand rôle dans le système de Platon. C'était ouvrir la voie à l'école stoïcienne; et, en effet, il passe pour avoir été un des maîtres du fondateur de cette école, et on lui attribue cette maxime si unanimement professée par les sages du Portique, que notre vie doit être conforme à la nature: *Honeste vivere fruentem rebus his quas primas homini natura conciliet* (Cicéron, *de Finibus*, lib. IV, c. 6). Il regardait aussi le bonheur comme une conséquence nécessaire de la vertu (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II). X.

POLIGNAC (le cardinal DE), célèbre par son habileté en diplomatie et par son poëme de *l'Anti-Lucrèce*, était un cartésien. Né en 1661, il avait fait sa philosophie au collége d'Harcourt. Ce sont les objections mêmes de son professeur péripatéticien qui lui firent connaître et goûter Descartes. Quand le temps fut venu de choisir et de soutenir des thèses, il y eut un débat entre le professeur, qui voulait quelles fussent en l'honneur de son enseignement, et le jeune Polignac, qui les voulait en l'honneur de Descartes, s'offrait à défendre publiquement les principes de la philosophie nouvelle, même sans le secours d'un président. Depuis longtemps, une aussi vive querelle n'avait agité l'Université et le pays latin. Par un assez singulier accommodement, l'abbé de Polignac s'engagea à soutenir deux thèses différentes deux jours de suite : la première, en l'honneur de Descartes; la seconde, en l'honneur d'Aristote. Il arrangea lui-même en thèse les principes de Descartes, car c'était la première thèse cartésienne dans l'Université de Paris. En soutenant la cause de Descartes, il enchanta tout le monde le premier jour; et le lendemain il défendit Aristote aux applaudissements des péripatéticiens. A son retour de Pologne, en 1698, le cardinal de Polignac avait passé par la Hollande, et il avait eu plusieurs conférences avec Bayle; c'est en réponse à ses objections et à quelques citations de Lucrèce, qu'il conçut la première pensée de son poëme philosophique. Depuis lors, il y travailla à différentes reprises, et quelques fragments même furent publiés pendant

sa vie ; mais il mourut en 1741, avant d'avoir pu l'achever. *L'Anti-Lucrèce* fut revu et publié par son ami l'abbé de Rothelin et par le professeur Le Beau. Ce poëme, écrit en vers latins, est divisé en neuf livres intitulés *de Voluptate*, *de Inani*, *de Atomis*, *de Motu*, *de Mente*, *de Belluis*, *de Seminibus*, *de Mundo*, *de Terra et Mari*. Le cartésianisme le plus rigide et le mieux conçu brille dans le développement des questions, dit Mairan dans son éloge. Le cardinal de Polignac n'a pas moins d'enthousiasme pour Descartes que Lucrèce pour Epicure.

....................Quo nomine dicam
Naturæ genium, patriæ decus, ac decus ævi
Cartesium nostri, quo se jactabit alumno
Gallia fœta viris ac duplicis arte Minervæ;
Ante suos tacitura duces ac fulmina belli
Quam veri auctorem eximium mentisque regendæ.
(Lib. VIII, v. 55.)

Comme Fontenelle, il soutint le plein de Descartes contre le vide de Newton, et l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction, qu'il accuse d'être une qualité occulte :

Haud ego Neutonus clamat, systemata fingo.
Ille quidem haud fingit, sed dudum ficta coaptat.
Virtutem occultam et cæcos in corpore sensus
Debet Aristoteli ; vacuum tulit ex Epicuro,
Cartesio bellum indicens qui cuncta volebat
Mechanice fieri, pulsuque a mente profecto.
(Lib. IV, v. 1065.)

Pour la métaphysique, il développe tous les grands principes cartésiens, et souvent il ne fait presque que traduire les *Méditations* en vers latins, surtout dans le cinquième livre, qui traite de l'esprit et de la distinction de l'âme et du corps. Le sixième livre tout entier est consacré au développement et à la défense de l'automatisme des bêtes. On reconnaît aussi l'influence de Malebranche, qu'il avait consulté sur le plan de son poëme, dans la manière dont il explique l'union de l'âme et du corps, et la nature de la raison. En effet, c'est à l'action directe de Dieu qu'il attribue tous les mouvements du corps. C'est Dieu, seule cause efficiente, qui meut notre corps à l'occasion des désirs de notre âme, et toute la doctrine de Malebranche est parfaitement résumée en un seul vers :

Illius (Dei) efficere est, nostra est optare facultas.
(Lib. V, v. 1364.)

Comme Malebranche, il identifie la raison avec Dieu même :

Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas
Et legem hanc sentire Deum est audire loquentem.
(Lib. IX, v. 422.)

Il ne réfute pas seulement Epicure et Lucrèce, mais aussi Hobbes, Spinoza et Locke. A Hobbes, il oppose l'existence d'une loi univer-

selle de justice; à Spinoza, il reproche d'avoir confondu Dieu avec l'univers, l'architecte avec la maison :

..........................Vesana Stratonis
Restituit commenta suisque erroribus auxit
Omnigeni Spinoza Dei fabricator, et orbem
Appellare Deum, ne quis Deus imperet orbi,
Tanquam esset domus ipsa domum qui condidit, ausus.
(Lib. III, v. 805.)

A Locke, qui doute si Dieu n'aurait pas pu conférer à la matière la faculté de penser, il répond que l'étendue est l'essence même, et non pas un mode de la matière; que tout dérive, en elle, de cette propriété essentielle d'être étendue, ce qui exclut la possibilité même de la faculté de penser, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la pensée et l'étendue.

Sans aller jusqu'à dire avec Bougainville, auteur d'une traduction française de *l'Anti-Lucrèce,* que ce poëme ne serait désavoué ni par Descartes ni par Virgile, indépendamment des difficultés vaincues, nous devons y reconnaître une certaine force dans la pensée et dans les arguments, comme dans l'expression. *L'Anti-Lucrèce* l'emporte sur tous les poëmes latins consacrés à la philosophie de Descartes, qui avaient paru en Hollande, en France et en Italie. En France, Habert de Montmort, maître des requêtes, avait composé, sous le titre de *de Natura rerum,* un poëme cartésien en vers latins, dont Sorbière, qui l'avait lu, fait le plus grand éloge; mais ce poëme n'a pas été publié. En Hollande, Scholanus avait mis les méditations en vers latins. En Italie, Benoît Stay, qui a été secrétaire de plusieurs papes pour les lettres latines, a aussi publié, en 1744, un poëme en vers latins sur la philosophie de Descartes.

On peut consulter sur le cardinal de Polignac, le *Discours préliminaire* de la traduction de Bougainville, les éloges de De Boze et de Mairan. F. B.

POLITIEN (Ange), ou plus exactement, Ange Cino, naquit en 1454, à Monte-Pulciano, petite ville de Toscane, d'où il a tiré le nom de Policiano. Après avoir étudié à Florence les lettres grecques sous Jean Argyropyle, et les lettres latines sous Landin, il enseigna lui-même les unes et les autres avec de grands applaudissements, particulièrement à Florence. Ce fut un des plus célèbres promoteurs de la renaissance des études classiques. Il mourut comblé de gloire, à l'âge de 40 ans seulement, en 1494.

Sa courte carrière, remplie d'immenses travaux, appartient aussi par plusieurs endroits à la philosophie. Il ne commenta pas seulement, dans ses leçons publiques, différents ouvrages d'Aristote; mais il traduisit en latin, de main de maître, *le Charmide* de Platon et le *Manuel* d'Epictète.

Parmi les discours de Politien, il en est un auquel il convient de s'arrêter, parce qu'il renferme une encyclopédie philosophique des connaissances du temps : c'est *le Panepistemon* ou *Savant universel.* Trois sortes de connaissances y sont représentées comme les branches de

l'arbre de la science : ce qui est inspiré, ce qui est découvert, ce qui est mêlé d'inspiration et d'invention. La théologie correspond au domaine du savoir inspiré; la philosophie à la sphère des choses découvertes ou inventées; la *divination* est le terme générique des connaissances mixtes. Quant à la philosophie même, elle y est divisée en trois parties : 1° la philosophie intuitive, *spectativa;* 2° la philosophie pratique, *actualis;* 3° la philosophie raisonnable, *rationalis.* Le premier genre de philosophie comprend toutes sortes de grandeurs et de quantités, matérielles ou immatérielles; par conséquent, les mathématiques, la physique, la psychologie, et même une partie de la métaphysique. Le second ordre traite des mœurs : de là, morale privée, *moralis;* morale domestique, *dispensativa;* enfin, morale civile, *civilis.* Le troisième embrasse tous les emplois du raisonnement et de la logique : grammaire, dialectique, rhétorique, histoire, poétique enfin. La grammaire apprend à *indiquer*, la dialectique à *démontrer*, la rhétorique à *persuader*, l'histoire à *raconter*, et la poétique à *divertir*.

Voyez la *Vie de Politien*, par Meiners, au tome II des *Biographies des lettres de la renaissance.* C. Bs.

POLITIQUE. *Voyez* ÉTAT.

POLUS D'AGRIGENTE, sophiste de l'école de Gorgias, dont il partageait et soutenait toutes les doctrines, florissait pendant les dernières années du Ve siècle avant notre ère. Platon suppose que Socrate et Gorgias, accablé d'années, discourent ensemble sur la rhétorique. Au moment où la discussion va s'animer en cessant d'être générale, Polus entre en scène et prend la place de son maître. Portant jusque dans l'art cette détestable maxime, que l'intérêt personnel est la mesure de tout bien, Polus prouve l'excellence de la rhétorique, en ce qu'elle permet à l'orateur de satisfaire tous ses caprices, d'accabler ses adversaires, de les faire exiler ou mettre à mort. Discoureur superficiel, plus habile à enchaîner de grands mots qu'à construire des arguments solides, le rhéteur sans conscience cède rapidement le terrain à son adversaire, qui rétablit, avec les vrais principes de la conduite humaine, la dignité et la moralité de l'art. C'est tout ce que nous savons de ce sophiste de second ordre.

Voyez *le Gorgias* de Platon. D. H.

POLYBE, fils de Lycortas, né à Mégalopolis en Arcadie, dans les dernières années du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, et mort vers l'an 120, après avoir fourni une carrière aussi glorieuse que longue dans les armes, dans la politique et dans les lettres, n'a jamais été, que nous sachions, considéré comme un philosophe par les historiens de la philosophie. On peut cependant, sans viser au paradoxe, lui donner ici une place à côté des historiens qui, dans l'antiquité, appliquèrent la philosophie à l'étude et à l'interprétation des événements humains. Non-seulement, en effet, Polybe (liv. VI), à la suite de Platon et d'Aristote, reconnaît trois formes principales du gouvernement de la société : la monarchie, qui dégénère en despotisme; l'aristocratie, qui dégénère en oligarchie; la démocratie, qui dégénère en ochlocratie; non-seule-

ment il marque, comme Platon et Aristote, les lois de cette transformation fatale qui fait passer tour à tour les États des excès de l'oppression aux excès de la liberté; mais il a introduit, ou du moins il a cru introduire dans l'histoire une méthode toute nouvelle, la méthode qu'il appelle *pragmatique*, par opposition au genre plus éminemment narratif qu'avaient suivi ses prédécesseurs. Ce n'est pas assez, selon Polybe, que l'historien soit scrupuleux dans ses recherches, exact et véridique dans ses récits, impartial dans ses jugements; il doit tendre surtout à l'instruction du lecteur par une attentive analyse des faits, de leurs causes et de leurs conséquences; il doit éclairer l'avenir de toutes les lumières que peut offrir l'étude du passé; il doit préparer à l'homme d'Etat des conseils précis, de sûres directions pour la conduite des affaires. Avec la prolixité qui est un des caractères de son style, Polybe insiste fréquemment sur les avantages de la méthode dont il s'estime, pour ainsi dire, l'inventeur; il ne manque aucune occasion de relever les erreurs des autres historiens, leur défaut de critique, leur complaisance à décrire les prodiges accrédités par la superstition populaire, leur négligence dans la recherche des causes qui ont produit la grandeur ou amené la perte des empires. Païen fort tiède dans ses croyances, ne considérant guère le culte que comme un moyen de contenir les passions du vulgaire et d'assurer à la morale publique une utile sanction, il reconnaît pour arbitre suprême de nos destinées la Fortune, déesse capricieuse plutôt que juste, qui voit avec jalousie les trop longues prospérités de l'homme, mais qui n'aime pas, non plus, lui infliger de trop longues misères. Cette divinité même, si vague et indécise que soit l'image qu'il s'en forme, il s'efforce de restreindre son domaine. Il veut qu'on ne l'invoque que dans les cas extrêmes, lorsqu'on a épuisé toutes les explications naturelles des actions et des événements. Par exemple, quand il voit la Grèce affligée d'un décroissement rapide de population, et manquant de bras pour la guerre comme pour l'agriculture, si on s'imaginait, dit-il, d'envoyer, à ce sujet, consulter les oracles, et leur demander des remèdes contre le fléau, ne serait-ce pas folie évidente? Les Grecs n'ont pas besoin de sortir de chez eux pour trouver la cause du mal: elle est dans l'orgueil, dans l'avarice, dans tous les vices qui détournent l'homme d'avoir une famille et de la nourrir. Corrigeons-nous, et nous n'aurons pas besoin de devins ni d'augures.

Rien n'est plus sage, assurément, que cette règle de philosophie historique; rien n'est plus juste que l'application qu'en fait ici l'historien à sa propre patrie. Mais on sent aussi tout ce qu'a d'imparfait et de stérile une religion qui ne prête au Dieu souverain aucun plan, aucune prudence dans le gouvernement des affaires humaines, qui ne lui suppose ni affection pour sa créature ni discernement dans la répartition des biens et des maux qu'il lui envoie. La même froideur s'étend aux analyses savantes, dont Polybe fait ressortir des leçons pour le politique, pour le général, ou pour le simple citoyen. Soit qu'il apprécie les fautes commises dans une négociation ou dans une bataille, la cause des succès de Rome et des humiliations de la Grèce, ou les vices de l'organisation militaire de Carthage, on reconnaît partout chez lui une profonde expérience des hommes et des choses: l'élève de Philopœmen, l'ami et le

compagnon d'armes des Scipions, savait mieux que personne les secrets de toutes les affaires, grandes et petites, dans cette mémorable époque où se décide le triomphe du peuple-roi sur le monde païen. Il faut avouer cependant que, même dans ses meilleures pages, l'impartiale exactitude de Polybe ressemble quelquefois à l'indifférence, et que, dans le jugement qu'il porte sur les révolutions dont il fut témoin, sa morale n'est trop souvent que la morale du succès. C'est ainsi qu'il discute avec la froideur d'un tacticien (liv. VIII, c. 1) les cas où l'on peut être honnêtement victime de la mauvaise foi d'un ennemi. C'est ainsi encore qu'ayant à juger la défection des Achéens dans les dernières luttes de la liberté grecque contre les armes romaines (liv. XVII, c. 13), il entre, à ce sujet, dans une assez longue digression sur les traîtres; il se demande quels sont les hommes qui méritent ce nom (question délicate, il l'avoue lui-même) : ce ne seront ni ceux qui, au sein de la tranquillité publique, portent leurs concitoyens à faire alliance avec un roi, ni ceux qui leur conseillent d'abandonner d'anciens alliés pour s'en faire de nouveaux, plus utiles aux nouveaux intérêts de l'Etat, etc.; et apparemment il range dans cette classe les citoyens dont les intrigues avaient jadis livré les cités du Péloponèse à Philippe, car il reproche amèrement à Démosthène d'avoir flétri les citoyens qui écartèrent de leur patrie les maux que l'orateur athénien pouvait attirer sur la sienne, si elle n'eût trouvé dans le roi de Macédoine un vainqueur clément et généreux. On sait comment Démosthène a réfuté d'avance, dans son plaidoyer *sur la Couronne*, cette énervante doctrine, bonne peut-être alors pour les pauvres républiques d'Argos ou de Messène, mais indigne, assurément, de la ville qu'illustraient et que soutenaient encore tant de grands hommes. En général, ce n'est pas sans douleur qu'on voit Polybe se résigner si facilement à l'humiliation de la Grèce, de la Grèce bien dégénérée sans doute, mais que lui-même, enfin, il honore dans sa défaite par des talents divers et par de réelles vertus. Qu'il oppose à la mauvaise foi trop commune chez les Grecs la sévère fidélité des Romains à leur parole (*Voyez* liv. VI, c. 56), on comprend ce témoignage d'une âme honnête, sur qui la vérité a plus d'empire que tous les regrets que peut lui inspirer le patriotisme; mais, lorsque ailleurs (liv. XXIV, c. 9), il raconte le fameux trait de Scipion l'Africain refusant de rendre ses comptes, en déchirant les registres à la vue de tous, et répondant par une dédaigneuse ironie aux légitimes plaintes du sénat; lorsqu'il déclare avoir décrit en détail cette scène « pour rendre hommage à la gloire d'un illustre mort, et pour exciter les générations futures aux belles actions, » ne reconnaît-on pas dans ce dernier trait la complaisance d'un client intime des Scipions?

Quant à l'originalité même de la science *pragmatique*, dont Polybe est si fier, elle semble assez contestable. Plus d'un historien, avant Polybe, et, pour n'en citer qu'un seul, Thucydide avait conçu l'histoire comme un ensemble où l'explication des faits devait avoir sa place à côté du récit. Polybe seulement accorde à cette philosophie pratique de l'histoire plus de place qu'elle n'en avait obtenu chez ses devanciers; il en fait l'objet principal de son attention et de ses recherches. Par là, il peut être digne de compter parmi les ancêtres de Machiavel. A le

lire, en effet, on croit souvent lire quelque page du *Prince* ou des *Discours sur Tite-Live :* heureux s'il n'annonçait Machiavel que par la finesse et la profondeur des vues, et s'il ne lui ressemblait pas quelquefois aussi par une apparente indifférence pour les plus hautes vérités de la morale et de la religion.

Consulter, pour plus de détails, sur ce sujet : Daunou, *Cours d'histoire ancienne,* t. XII, 1re partie (Paris, 1846).—M. de Vries, *de Historia Polybii pragmatica,* in-8°, Leyde, 1843.—La Préface de M. F. Bouchot, en tête de sa traduction française de Polybe, la meilleure et la plus complète qui ait paru jusqu'ici de cet historien (3 vol. in-12, Paris, 1847). E. E.

POLYEN [*Polyænus*] DE LAMPSAQUE, un disciple et un ami d'Epicure, qui mourut avant son maître, et que celui-ci, dans son testament, recommande au souvenir de la postérité philosophique (Diogène Laërce, liv. X, § 18, 19 et 24). Cicéron nous apprend (*Academ.,* lib. II, c. 33; *de Finibus,* lib. I, c. 6) que Polyen s'était d'abord fait remarquer comme un profond géomètre; mais que depuis sa liaison avec Epicure, il soutint avec ce philosophe la fausseté de la science à laquelle il avait consacré la moitié de sa vie. Il n'y a rien de commun entre notre épicurien et l'historien du même nom, auteur des *Stratagèmes.* X.

POLYTHÉISME. *Voyez* MYTHOLOGIE.

POMPONACE (Pierre) est un des noms les plus connus de la philosophie moderne. Si l'on a fort exagéré son importance en prétendant dater de lui la réforme des études spéculatives des trois derniers siècles, il faut pourtant reconnaître qu'il fut le professeur de philosophie le plus influent de son époque; qu'il fit pour Aristote ce que Marsile Ficin avait fait pour Platon; qu'il sépara avec une courageuse fermeté la science naturelle d'avec la tradition chrétienne; qu'il revendiqua pour la philosophie le droit *de s'en tenir à la nature toutes les fois que pour l'explication d'un phénomène, si extraordinaire qu'il paraisse, les raisonnements naturels sont suffisants.*

Pierre *Pomponazzi,* Pomponace ou Pomponat, naquit à Mantoue, d'une famille noble, le 16 septembre 1462. L'extrême petitesse de sa taille lui fit donner le surnom de *Peretto,* sous lequel on continua de le désigner même quand il fut arrivé à la célébrité. Il étudia la médecine et la philosophie à l'université de Padoue, où il fut nommé ensuite de bonne heure à une chaire de philosophie. Le plus illustre de ses maîtres, celui qui avait interprété avec tant de succès le *divin* Aristote, dans le sens d'Averrhoès, jusqu'à faire disparaître entièrement le texte sous le commentaire, Achillini fut, dès l'abord, vivement attaqué par Pomponace. La véhémence de ces attaques, une élocution pleine de feu, un esprit subtil et brillant à la fois, une physionomie animée et piquante, un organe sonore, mais, par-dessus tout, une verve féconde en plaisanteries et remarquable d'à-propos, furent des ressources plus que suffisantes pour concilier au jeune professeur l'enthousiasme de la jeunesse universitaire. Pomponace fut le maître idolâtré d'une foule d'esprits distingués parmi lesquels se trouvaient

Paul Jove, Jules-César Scaliger, Contarini, Augustin Niphus, Sperone Speroni, Hercule de Gonzague. Lorsque la guerre le força à quitter Padoue, il se retira à Ferrare, puis à Bologne, partout suivi triomphalement de son auditoire enchanté.

Ce fut à Bologne qu'il publia, en 1516, son livre fameux *de l'Immortalité de l'âme*, où il soutenait que, si l'âme humaine était individuellement immortelle selon l'Evangile et selon l'Eglise, elle était mortelle d'après les doctrines d'Aristote, d'après la meilleure des philosophies. Quoique, à la fin de cet ouvrage, il eût protesté de sa filiale soumission envers le saint-siége, et répété plusieurs fois cette déclaration : « La question de l'immortalité de l'âme est, comme celle de l'immortalité du monde, un problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni contre, et sur lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il suffit que saint Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à l'immortalité pour que j'y ajoute foi moi-même, » il fut, par toute l'Italie, taxé d'hérésie, par conséquent, inquiété et persécuté. A Venise surtout, les moines et les prédicateurs ne se lassèrent pas de le décrier dans leurs sermons : ils forcèrent le patriarche de déférer aux magistrats le livre incriminé, et ceux-ci, après l'avoir unanimement condamné comme irréligieux, le firent brûler par la main du bourreau. A Rome, Pomponace fut traité moins rigoureusement : dénoncé au maître du saint Palais, il fut chaleureusement défendu près de Léon X par le cardinal Bembo, qui l'avait connu à Padoue. Le pontife, occupé d'ailleurs des querelles qui commençaient à s'élever en Allemagne autour de Reuchlin et de Luther, trouva que le *de Immortalitate* n'était ni hétérodoxe ni immoral, et imposa silence aux organes de l'inquisition. La polémique la plus vive n'en continua pas moins à retentir dans les colléges et les couvents, où Pomponace semblait plus dangereux que les hérésiarques du Nord ; mais l'impulsion qui avait été donnée ainsi vers les recherches psychologiques ne fut pas interrompue : à travers tout le XVI[e] siècle, quand les élèves des universités italiennes entendaient débuter un professeur de philosophie, quel que fût le sujet qu'il se proposât de traiter, ils lui criaient volontiers, pour apprécier sur-le-champ ses doctrines : « Parlez-nous de l'âme, *dell' anima !* »

La lutte, d'ailleurs, n'avait pu décourager un esprit aussi persévérant qu'énergique et entraînant. Dès 1520, Pomponace fit paraître deux autres écrits où il mit de nouveau en relief les nombreuses et radicales contradictions qu'il croyait apercevoir entre la foi reçue de l'Eglise et les enseignements officiels de l'école, alors au service de l'Eglise. Ces deux écrits traitent, l'un *des Enchantements et des miracles*, l'autre *de la Liberté, du Destin et de la Providence.* Pomponace mourut quatre ans après cette publication. On raconte que sa mort fut édifiante ; du moins fut-elle fort souvent citée par ses défenseurs pour repousser l'accusation d'impiété. Le cardinal Hercule de Gonzague fit transporter ses restes à Gonzague, dans la sépulture des membres de cette famille souveraine, et lui fit ériger une statue de bronze.

Trois questions capitales se disputaient l'attention de Pomponace, et formaient l'objet ordinaire de ses cours et de ses publications : l'im-

mortalité de l'âme; les enchantements, ou l'influence du monde spirituel sur le monde matériel; enfin, les rapports de la providence avec la liberté et avec le destin. En jetant un coup d'œil sur la forme et l'esprit général de ses ouvrages, on voit que Pomponace y procède d'une façon moins scolastique, il est vrai, qu'Achillini, mais encore à la manière de l'école. Le mouvement contemporain provoqué par les humanistes de la renaissance ne semble pas avoir agi sur lui. Il ne savait pas le grec, et sa latinité, toute vigoureuse qu'elle est, manque de correction autant que d'élégance. Formé par les exercices dialectiques et sous la discipline austère du syllogisme, il porte à Aristote un respect presque superstitieux. Lorsqu'il se permet de le contredire, ou seulement de s'en éloigner, il le fait avec une circonspection et une défiance que l'on chercherait en vain chez d'autres péripatéticiens célèbres de ce temps. Entreprendre de se mesurer avec Aristote, c'est, selon lui, imiter la puce attaquant l'éléphant. Pomponace consulte cependant les interprètes d'Aristote, particulièrement Thomas d'Aquin et Duns-Scot. Il fait trop peu de cas d'Averrhoès, qui, dit-il, s'est rarement compris lui-même. S'il juge plus indulgemment Alexandre d'Aphrodise, il ne le suit pourtant point. Parmi les modernes, il cite avec reconnaissance Marsile Ficin, qui lui a fait connaître Platon, ce Platon de qui la morale lui semble fort estimable, sans qu'il ose se prononcer sur le platonisme en général, ni sur ses relations avec le péripatétisme. Cicéron et Diogène Laërce sont les sources où il aime à puiser en traitant quelque point de l'histoire de la philosophie. La diversité des opinions humaines que le fécond travail de la renaissance avait mise au jour disposa son esprit au doute. Ce doute l'inquiétait, en particulier, lorsqu'il avait pour cause le désaccord manifeste du christianisme et du péripatétisme, deux puissances qu'il avait l'air de révérer et de chérir également. Il se compare lui-même, ainsi que tout philosophe véritable, à cet immortel Prométhée, à qui un vautour rongea le cœur, parce qu'il avait voulu dérober le feu à Jupiter. « Dévoré par ces angoisses de sa pensée, il n'a ni faim ni soif, il ne dort ni ne mange; rejeté par tous comme un fou, comme un malfaiteur, il est persécuté par les inquisiteurs autant que moqué par le peuple. » (*De Fato*, lib. III, c. 7.)

Mais ce qui ne caractérise pas moins Pomponace, et ce qui fait de lui un des défenseurs du dogme de la perfectibilité humaine et du progrès indéfini, c'est qu'il ne veut pas chasser ces doutes par un acte de volonté; c'est qu'ils lui semblent inévitables et profitables à la fois, une condition nécessaire du développement de la science. *Scientiæ fiunt*, dit-il, *per additamenta*. Voilà pourquoi il ne rompit jamais entièrement ni avec le péripatétisme ni avec le christianisme. Cette situation a même été tournée contre lui : on l'a taxé d'hypocrisie et de dissimulation politique. Au lieu de trancher cette question difficile, il fallait à la fois interroger les écrits de Pomponace, et les rapprocher des conjonctures au milieu desquelles ils parurent. On peut, en effet, réunir un certain nombre de propositions éparses dans ces écrits, et propres à faire suspecter la bonne foi de l'auteur en le présentant comme un contempteur de la religion. Ainsi, on l'entend dire (*de Incantationibus*, c. 12) que les lois religieuses, comme tout ce qui se trouve sur

la terre, sont sujettes au changement et à la destruction; — que souvent les effets de la foi ne semblent pas différer des effets de l'imagination (*ubi supra*, c. 4); — que le but de la religion n'est pas la recherche ni l'exposition de la vérité pure; mais une influence pratique, accompagnée de promesses et de menaces, capable de secouer les intelligences plongées dans la matière, ces intelligences puériles et grossières qui ne savent porter leur fardeau, comme les ânes, qu'après avoir reçu des coups (*de Immortalitate*, c. 14; *de Fato*, lib. III, c. 16). Mais il faut se hâter d'ajouter que ces assertions, il ne les donne pas toujours pour siennes; il les rapporte comme ayant été avancées par des auteurs respectables, et particulièrement par Aristote.

Si l'on veut, à cet égard, arriver à une opinion équitable, il faut chercher à quel point de vue Pomponace avait coutume de se placer. Ce point de vue est pratique plutôt que spéculatif; c'est celui d'un moraliste plutôt que d'un métaphysicien. Ce qui l'intéresse et le tourmente, c'est la nature de l'homme, sa destinée et sa tâche sociale. Cette nature humaine, toutefois, il ne l'envisage pas sans un certain mépris. Combien l'expérience la lui montre faible et misérable! Si l'homme, dans l'ensemble des êtres terrestres, tient le premier rang, il n'est que néant dès qu'on le compare à l'Être éternel. Il tient le milieu entre le périssable et l'impérissable, entre les animaux et les dieux : sous cet aspect, il mérite le titre de *microcosme;* mais un rang intermédiaire ne permet d'aspirer au faîte ni de la science ni de la félicité. La science humaine surtout est soumise au temps et à l'espace, au climat et à toute la nature sensible. Parmi les éléments de cette science, celui qui vient du dehors, du monde matériel, est encore le plus digne de confiance. La partie qui est due à l'intelligence pure n'est qu'une chose fugitive comme l'ombre. De même qu'en cas d'option il est sage de préférer le témoignage des sens à celui de l'entendement; de même faut-il, à plus forte raison, préférer les décisions de la foi révélée aux solutions métaphysiques, chaque fois qu'il y a opposition entre la foi et la science. L'important, en effet, est de vivre et d'agir, et la religion nous apprend cela beaucoup mieux que notre imparfaite raison.

Pomponace admet, du reste, deux sortes de raison : l'une spéculative ou intellectuelle, l'autre pratique ou active; et c'est à l'aide de cette distinction qu'il s'efforce d'opérer le partage des deux domaines qu'il prétend protéger également, celui de la religion et celui de la philosophie. A la philosophie appartient la recherche des choses abstraites et des vérités naturelles, des principes absolus et *à priori;* à la religion, le soin de diriger la vie et les mœurs, c'est-à-dire ce qui importe le plus. C'est à la raison pratique que s'adresse la religion, en l'éclairant sur les devoirs de l'homme et en l'aidant à les remplir. Autant la philosophie est inutile à la plupart des hommes, autant la religion leur est nécessaire. Autant la raison spéculative est inégalement distribuée parmi nous, autant la raison pratique fait le patrimoine commun de l'humanité. Tous les honnêtes gens sont égaux, et chacun peut être ou devenir honnête homme. Qu'on n'empêche donc jamais la religion d'exercer son influence bienfaisante, qui consiste à soutenir l'ordre social en portant tout homme à s'acquitter de sa tâche individuelle. C'est l'acqui-

sition d'une moralité parfaite, d'une vertu entièrement désintéressée, qui doit former la fin et le terme de tous nos efforts. Nul n'est tenu d'être savant ou artiste; mais nul n'est dispensé de tendre vers la plus grande perfection morale que sa raison puisse concevoir.

Tel est le point de vue général de Pomponace : il nous explique pourquoi ce philosophe peut être disculpé du reproche d'hypocrisie; pourquoi il paraît à la fois reconnaître l'empire de la religion, et réclamer pour la science naturelle une sphère d'action indépendante et propre. Il nous explique de même les solutions auxquelles Pomponace arrive sur les trois questions auxquelles il a consacré ses trois principaux ouvrages.

Commençons par celle qui excite le plus vivement l'intérêt, l'immortalité de l'âme. Elle est rapprochée d'abord par Pomponace de la question de savoir si le monde est éternel ou s'il a été créé. Des raisons naturelles, dit-il, ne sauraient résoudre ni l'une ni l'autre ; mais toutes les deux ont dû être résolues négativement par Aristote : ce philosophe ne pouvait admettre ni la création de l'âme ni son immortalité. Toutefois Pomponace ne pousse pas ses doutes aussi loin qu'Aristote. S'il croit devoir poser en fait que le corps de l'homme et son âme sont étroitement unis, non comme le mouvant et le mû, mais comme la matière et la forme; — le mouvant et le mû ne sont pas plus étroitement liés ensemble que les bœufs et le chariot auquel ils sont attelés : il n'en conclut pourtant pas que l'âme ait besoin du corps comme de son sujet. Il pense seulement que l'âme raisonnable ne pourrait pas exister sans corps, parce qu'elle ne peut pas se passer d'un objet pour son activité (*de Immortalitate*, c. 9). Cette opinion tient à ce que Pomponace regarde la raison universelle comme un être indépendant de la matière que possèdent les intelligences motrices des astres, et qui n'a pas besoin de corps pour penser; tandis que l'âme animale et l'âme végétative, bien qu'elles cachent aussi un élément immatériel ou indivisible, étendent leur activité sur le corps entier, et, par conséquent, ont besoin du corps comme de leur sujet et de leur objet à la fois. Entre cette raison universelle ou supérieure et ces âmes inférieures, se trouve cette sorte d'intelligence qui a besoin du corps, non pas comme d'un sujet, mais cependant comme d'un objet : cette intelligence est celle de l'homme, laquelle, suivant Aristote, est forcée de s'attacher aux images fournies par les sens et l'imagination, et d'en faire l'objet de ses méditations. Il s'ensuit que l'âme humaine ne peut pas exister sans corps. Il en paraît résulter aussi que le corps étant sujet à la mort, l'âme doive être mortelle. Voilà ce que l'ordre universel des choses semble décider sur l'immortalité de nos âmes. En même temps, Pomponace pense qu'il est nécessaire de lier ce qui est mortel et ce qui est immortel par un milieu, par un intermédiaire qui serait l'âme humaine ; mais a-t-il le droit d'en conclure que cette âme est mortelle? Il est plus pressant lorsque, s'appuyant encore sur l'expérience, il soutient que notre raison spéculative ne peut connaître l'universel que dans le particulier, et a besoin des sens et de l'imagination pour se représenter le particulier ; lorsqu'il prétend que la raison pratique, pour produire un acte quelconque, a besoin des esprits vitaux et du sang, et ainsi ne saurait rien faire sans l'objet de

cette activité, c'est-à-dire sans le corps. Nulle partie de l'esprit humain ne peut donc rien et n'a donc aucune vie sans son action avec le corps. Sans instrument corporel la volonté ne peut agir; or, la volonté est ce qui domine ou doit dominer toutes les forces de notre corps et de notre âme. Que deviendront donc ces forces et cette puissance dominatrice quand l'instrument corporel n'existera plus? Deux conclusions se présentent ici : 1° au sens propre et absolu, l'âme est mortelle; mais, puisqu'elle participe jusqu'à un certain point de la connaissance de l'universel, elle est relativement et improprement immortelle. — 2° Si le philosophe ne peut rien décider ni pour ni contre l'immortalité, il faut l'accepter par la foi comme un dogme révélé.... Je crois comme chrétien, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe ou comme savant. A cette solution Boccalini répondit : « Il faut absoudre Pomponace en tant qu'homme et le brûler en tant que philosophe. » Et cette plaisanterie avait un sens très-sérieux, puisque le concile de Bénévent tenu en 1513, quatre ans avant la publication du livre *de Immortalitate*, avait condamné la doctrine d'Averrhoès aussi bien que celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle qui enseignait l'immortalité de la raison universelle aussi bien que celle qui enseignait la mortalité de l'âme individuelle, et avait ainsi d'avance réprouvé les conclusions de Pomponace.

Le problème de l'immortalité tourmentait pourtant Pomponace beaucoup moins que celui de la liberté morale, en présence duquel surtout il se souvenait du mythe de Prométhée (*de Fato*, lib. III, c. 7) : « Ista igitur sunt, *dit-il*, quæ me premunt, quæ me augustiant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethæi, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. » Comment, si l'homme n'est pas libre, s'il est esclave d'un destin inflexible, peut-il être responsable? Comment peut-on lui imputer ses vertus et ses vices? Et si la voix impérieuse de la conscience proclame la liberté de notre volonté et notre responsabilité, comment la providence et l'omniscience de Dieu peuvent-elles s'accorder avec elles?... L'esprit dans lequel Pomponace discute ces questions est celui d'un sceptique. Il expose les résultats des philosophes ses devanciers avec une grande clarté, et développe avec précision les difficultés où ils se sont embarrassés; il montre une sagacité, une finesse extraordinaires, en avançant toutes sortes de solutions, mais plus encore en suscitant de nouvelles objections. Après avoir conduit ainsi son lecteur à travers un immense labyrinthe de raisons contraires et contradictoires, et augmenté en lui le sentiment de l'incertitude, il finit par avouer qu'il ne connaît aucun système satisfaisant, mais qu'il se soumet avec confiance à la doctrine de l'Eglise. Pomponace part d'abord de la notion ordinaire du *destin*, qui consiste à croire que *les événements futurs sont inévitables*. Que devient cette notion, se demande-t-il, s'il y a une divine providence, ou encore si la volonté humaine est libre? S'il y a une providence suprême qui gouverne tout souverainement et connaît tout infailliblement, le destin est réel et absolu. S'il y a pour l'homme un libre arbitre, tout n'est pas soumis au destin; du moins, tout ce qui est en notre pouvoir échappe à l'empire du destin. *Mais la providence exclut*

la liberté, et la liberté exclut et la providence et le destin. On a diversement essayé de faire cesser cette incompatibilité profonde : les uns, appuyés sur le sentiment, ont admis la liberté et nié la providence; les autres ont tout ensemble accordé la providence et la liberté, en leur assignant des sphères différentes : à la providence la lune, à la liberté et à ses hasards le monde sublunaire et ses accidents. Un troisième parti n'exclut pas du règne de la providence tout ce qui arrive sur la terre, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'influence des astres et par celle de la divinité qui régit les astres ; mais ce parti distingue deux sortes d'événements terrestres et sublunaires : ceux qui dépendent directement des lois immuables de la nature, et par conséquent de la providence qui a établi et qui exécute ces lois; puis, ceux qui n'ont plus de rapport avec la providence, mais qui sont accidentels, c'est-à-dire conçus et produits par la seule liberté de l'homme. Cette distinction, par laquelle la providence générale est admise et la providence spéciale rejetée, doit être repoussée par les philosophes chrétiens, obligés de croire aussi à une providence spéciale et particulière. L'opinion *chrétienne* et l'opinion *stoïcienne* semblent à Pomponace approcher le plus de la vérité. La première, cependant, lui donne trois doutes importants : premièrement, le christianisme prescrit d'affranchir de l'erreur et du vice tout homme qui s'est trompé ou égaré ; or, pourquoi Dieu, étant tout-puissant et ayant prévu de toute éternité toutes les fautes des hommes, ne les délivre-t-il pas de leurs imperfections? Pourquoi, en omettant cela, Dieu ne pèche-t-il pas, tandis que cette omission même constitue un péché chez l'homme? En second lieu, Dieu non-seulement ne retient pas les hommes de malfaire, mais les entoure de toutes les séductions propres à les entraîner au mal. Leur volonté est faible et corrompue, leur intelligence aveugle; les vices et les voluptés les environnent; la vertu est tourmentée, persécutée; la méchanceté honorée et triomphante. Enfin, on peut concevoir comme possible un monde où il n'y aurait que des gens de bien, tandis que dans le monde actuel les méchants sont en majorité. Pourquoi la Divinité, prévoyant tout, n'a-t-elle pas préféré l'autre combinaison comme plus favorable à la perfection humaine?... Mais le plus grand inconvénient de l'opinion chrétienne, selon Pomponace, est qu'elle nous soumet entièrement à la fatalité à laquelle elle prétend nous soustraire, et qu'elle se contredit elle-même. D'un côté, elle établit que Dieu opère tout avec certitude, que rien ne s'effectue sans sa coopération, que toutes choses sont instruments de Dieu; d'un autre côté, elle déclare qu'il dépend de l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir. Voilà pourquoi Pomponace regarde comme plus raisonnable la doctrine des stoïciens, selon lesquels tout est nécessaire par suite de la providence divine. Si les stoïciens font de Dieu la source du mal et de cette confusion qui est le propre de notre univers, ils rendent probable aussi l'idée que la perfection du tout exige une pareille confusion, un pareil assemblage de tous les contrastes imaginables. Notre condition présente est telle que le mal même y semble nécessaire à l'existence du bien; qu'il semble l'un des plus énergiques éléments du progrès humain, comme de la nature universelle. Que si ensuite Pomponace ajoute qu'il faut néanmoins rejeter la nécessité des stoïciens, parce que

l'Eglise la rejette, et qu'il faut préférer la décision de l'Eglise aux opinions de notre imparfaite raison, il n'abuse pas le lecteur, qui devine aisément sa propension pour cette doctrine.

Dans l'ouvrage *de Incantationibus, seu de naturalium effectuum admirandorum causis*, Pomponace se propose de remplacer la foi dans les effets miraculeux des esprits par une opinion plus raisonnable, par celle qui ne suppose pour les phénomènes de la nature, si merveilleux qu'ils paraissent, que des causes naturelles. S'il existe des raisons semblables, rien ne nous oblige de croire aux démons. « Il serait ridicule et absurde, dit-il (p. 20), de mépriser le visible et le naturel pour recourir à un invisible dont la réalité ne nous est garantie par aucune probabilité solide. » Pour prouver qu'il ne saurait y avoir d'influences occultes ni de prodiges opérés par les esprits, il commence par invoquer l'autorité d'Aristote, qui n'avait pas admis et qui ne connaissait pas les *démons*. Selon les principes de ce philosophe, tout événement terrestre peut être ramené en soi-même, comme dans ses propriétés et ses effets, à l'action des corps célestes. Le don de prophétie que possèdent certains hommes vient de l'influence des astres, et, par conséquent, du régulateur du monde sidéral, Dieu, et non pas d'une liaison incompréhensible avec des esprits inconnus et inconcevables. Le don de divination tient à une certaine disposition du corps, celle-ci au cours naturel des éléments, et ce cours lui-même dépend des étoiles qui influent directement sur notre globe. Il n'y a donc point de *miracles*, si par là on entend des événements absolument contraires à l'ordre de la nature et des corps célestes. Toutefois Pomponace, après cette profession de foi naturaliste, adopte les prodiges de Moïse, du Christ et de tous ceux que l'Eglise avait investis du don des miracles. Il fallait, dit-il, pour la naissance et la durée des religions, de ces interventions extraordinaires de la part de la Divinité; il fallait des miracles; de telle façon que l'on peut même prédire leur fin prochaine aux religions où il ne s'opère plus de prodiges.

Il nous semble inutile de faire voir que les principes spéculatifs de Pomponace conduisaient ou devaient conduire au sensualisme et au matérialisme. Par là il mérite d'être considéré comme le principal fondateur de ce que l'on appelait au XVIe siècle l'école de Bologne. Nous citerons comme défenseurs ou continuateurs de Pomponace, Simon Porta ou Portius, de Naples, professeur à Pise, et auteur de deux écrits fidèlement conçus dans l'esprit de son maître, l'un *De rerum naturalium principiis*, l'autre *de Anima et mente humana* (1551); Lazare Bonanico, Jules-César Scaliger, Jacques Zabarella, et enfin César Crémonin, que l'on accusait d'avoir donné au prudent compromis de Pomponace sur l'opposition de la science philosophique et de la foi catholique, l'expression la moins équivoque et la moins digne d'un sage véritable : *Intus ut libet, foris ut moris est.* C. Bs.

PORDAGE (Jean), médecin et naturaliste anglais du XVIIe siècle, né à Londres en 1625, et mort dans la même ville en 1698, appartient à l'histoire du mysticisme par un ouvrage intitulé *Métaphysique divine et véritable*. Il fut tour à tour le maître et l'élève de la fameuse Jeanne Leade, la fondatrice de la *société des Philadelphes*, société établie sur

le plan même dont le principal précepteur de Pordage, Jacob Boehm, avait donné la première idée. Elle avait pour objet le culte de *Sophie*, ou de la sagesse, dont l'adoration de Marie ne devait offrir qu'une imparfaite image.

Pordage est un des partisans les plus éminents du théosophe allemand. Il prétendait que des révélations personnelles de la part de Dieu lui avaient conseillé de regarder la doctrine de Boehm comme la vérité divine. Pour répandre sur cette doctrine de nouvelles lumières, il publia en langue anglaise, outre sa *Métaphysique divine*, plusieurs écrits, tels qu'une *Théologie mystique*, et un livre intitulé *Sophie*, écrits qui furent traduits en plusieurs langues et qui passèrent depuis, parmi les mystiques, pour dignes d'être placés à côté des productions de Boehm. Les expressions de l'admiration la plus vive peignent l'enthousiasme de Pordage pour le *divin Boehm*, pour ce *génie éclairc d'en haut*. Loin de lui la pensée de le jamais contredire; un tel soupçon l'affligerait profondément. Il n'a d'autre dessein que de l'expliquer, que de le mettre à la portée d'un plus grand nombre d'adeptes(t. Ier, liv. II, c. 5). Ainsi que Boehm, il a des apparitions et des révélations, mais il les décrit avec plus de précision, avec une certaine netteté britannique dont le cordonnier de Gorlitz ne s'était jamais avisé.

Il assure positivement qu'il ne décrira et ne racontera que ce que Dieu lui-même aura appris à son esprit, en l'enlevant à son corps pour le transporter en sa sainte présence (t. Ier, liv. I, c. 1).

Toutefois, ses ouvrages démentent cette assurance. En les parcourant, on s'aperçoit aussitôt que ses principales doctrines sont empruntées aux philosophes d'Alexandrie et à la Kabbale; que ses visions ne sont que des jeux d'une imagination échauffée; qu'enfin elles diffèrent sur plusieurs points essentiels d'avec les enseignements de Boehm. L'Esprit, ou le Père de l'éternité, dit Pordage, a produit et tiré de lui-même sa propre éternité, et par conséquent, s'est donné à lui-même un commencement et une fin, puisqu'il était d'abord sans commencement et sans fin.... Cette production, cette expansion en commencement et en fin, c'est la sagesse divine : elle peut se représenter sous la forme d'un œil qui se développe graduellement.... D'autres images doivent figurer les perfections divines, et en les employant, Pordage ne fait encore que reproduire les métaphores familières aux platoniciens grecs et juifs. Il en est de même pour la manière dont il essaye d'expliquer l'origine du mouvement, de l'étendue, de la sensibilité, de la raison; cette origine commune, qui n'est autre chose que l'Esprit même.

Il y a du mouvement, dit-il; le mouvement est un fait : il y a donc aussi une force motrice. Mouvoir, c'est agir; être mû, c'est souffrir. La force motrice est donc ce qui agit; le corps mis en mouvement est donc quelque chose qui souffre. Or, agir et souffrir sont opposés l'un à l'autre, et ne peuvent coexister ensemble. Par conséquent, la force motrice et le corps mû sont deux choses essentiellement et numériquement distinctes. Le corps mû, ou le passif, est évidemment la matière; par conséquent, la force motrice est immatérielle en même temps que substantielle, c'est-à-dire un esprit. Un esprit est donc une force mouvante, une pure activité, *merus actus*.

Partout où il y a une activité produite par un principe interne, il y a de la vie : ainsi un esprit vit. Mais là aussi il doit y avoir direction propre et spontanée, et ainsi un esprit a de la volonté ; une libre volonté, parce qu'il ne saurait être dirigé que par soi-même. Là enfin il doit y avoir de la sensibilité, parce qu'il n'est point de vie où il n'y ait nulle sensibilité; et ainsi un esprit est doué de sensibilité. La volonté et la sensibilité, l'expérience l'atteste, ont bien des degrés divers, depuis les différentes sortes d'êtres spirituels jusqu'aux plantes et aux minéraux, qui ne sont pas exempts de sensibilité.

Un esprit doit avoir aussi de l'étendue, de la gravité, parce que toute substance est inconcevable sans l'attribut de l'étendue : point d'étendue, point d'être. Il ne suit pas de là, toutefois, que l'esprit soit divisible. L'indivisibilité est inhérente, au contraire, à l'unité de substance, unité absolue dont rien ne peut se retrancher. Si l'on dit que l'étendue contient une partie à côté d'une autre partie, et qu'elle est ainsi divisible, on suppose seulement ce qui est en question, on obéit à l'imperfection de notre raison, qui est forcée de se représenter l'étendue comme une succession ou juxtaposition de parties. En soi, l'étendue est absolument simple et parfaitement claire, et par conséquent ne peut se définir.

L'esprit ayant de l'étendue est capable de se répandre, de rayonner autour de soi : le propre de l'esprit est de produire des émanations et des effluves spirituels. La vie a ceci de particulier, qu'elle se multiplie et s'épand : l'esprit, à plus forte raison, se révèle par cette qualité, laquelle atteste véritablement ses énergies cachées et sa valeur interne. Un esprit *irradie* des forces, du mouvement, de la lumière.

La sensibilité, ou l'expérience immédiate, n'est autre chose que la perception de l'influence essentielle et particulière d'un objet présent. Or, il y a des objets spirituels, des anges, des démons, Dieu enfin. Il faut donc qu'il y ait aussi des sens intérieurs pour connaître ces objets, sans quoi il n'y aurait pas de relation convenable entre l'objet et le sens. Mais les sens, unis à l'entendement et à la volonté, ne forment qu'un être unique, un esprit complet; c'est-à-dire que nous avons en nous plusieurs esprits, autant d'esprits que la connaissance peut avoir d'objets différents, trois sortes d'esprits enfin : visibles et extérieurs, invisibles et intérieurs, divins et surnaturels. Ainsi nous avons un triple esprit, une âme triple : une âme naturelle pour ce monde, une âme angélique pour le monde des anges, une âme divine pour goûter Dieu et ses influences.

La fonction de l'entendement ou de la raison consiste à recevoir et à combiner des images et des représentations d'objets absents, non-seulement corporels, mais aussi spirituels. Cette faculté n'a donc aucune originalité, aucune spontanéité : à l'égard des objets mêmes, elle est totalement aveugle, parce qu'elle ne les sent et ne les expérimente jamais; parce qu'elle n'en subit pas l'action vivante et réelle.

Telles sont les propositions les plus importantes de la *Métaphysique divine*. Il serait inutile de montrer combien elles ont d'affinité avec les systèmes analogues des mystiques antérieurs. Elles furent néanmoins commentées à leur tour en différents pays : en Angleterre, particulièrement par Jeanne Leade; en Allemagne, par un élève de

madame Guyon, le comte de Metternich, longtemps ministre de Prusse en France. C. Bs.

PORPHYRE, le chef de l'école néoplatonicienne après Plotin, naquit à Tyr ou près de Tyr, en 232, et porta longtemps le nom de Malkh, c'est-à-dire Roi. C'est à tort que quelques auteurs l'ont dit juif et l'ont fait naître à Batnes ou en Batanée. Son éducation fut celle des Grecs d'Orient. Adolescent, il entendit Origène (probablement disciple d'Ammonius Saccas). Agé de vingt ans, il visita Rome sans y voir Plotin. Mais nous l'y retrouvons près de lui de 262 à 266. Dans l'intervalle il avait acquis une instruction presque encyclopédique, et Longin, dans Athènes, l'avait initié au platonisme, mais non au néoplatonisme. Il y eut lutte entre lui et ses nouveaux condisciples avant qu'il se rendît; mais, une fois pénétré de l'esprit nouveau, il balança bientôt le renom d'Amélius, en quelque sorte le second de Plotin. Vers 266 pourtant, saisi d'un accès d'humeur noire, il faillit se donner la mort. Plotin devina ce projet de suicide, et l'envoya se guérir, en respirant un autre air, en Sicile. Porphyre ne le revit plus, et ne revint à Rome que vers 273, au moins trois ans après sa mort. Amélius s'étant fixé en Syrie, Porphyre fut alors considéré comme le successeur de Plotin. A notre avis, l'école néoplatonicienne se trouva plutôt fractionnée en deux branches : l'orientale, où Amélius tenait le premier rang; l'occidentale, dont Porphyre était le chef. La première était plus mystique, plus inspirée de Numénius, plus portée à la théurgie; c'est elle qui devait finir par l'emporter. Porphyre résista pendant un temps à cette tendance, puis enfin capitula. Mais, même alors, on ne lui sut que peu de gré de cette adhésion tardive et qui toujours sembla trop tiède. Dans l'âge suivant, on l'appelle *le philosophe*, tandis que ses rivaux sont qualifiés de *merveilleux*, de *divin;* et de son temps même, sans doute, commencèrent ces différences d'appréciation. On lui connaît, entre autres disciples, Jamblique et Théodore d'Asine; et peut-être vit-il bien avant sa mort le premier devenir son antagoniste. Il avait décidé plusieurs adeptes à se vouer, sous ses auspices, à l'abstinence pythagoricienne; plus d'un, parmi ceux-ci, trahit son vœu. Il quitta Rome et passa depuis lors presque toute sa vie en Sicile. C'est là sans doute qu'il se maria, vers 268, à la veuve d'un de ses amis. Il fit aussi un séjour à Carthage; et une mission, relative à quelques débats entre les chrétiens de Sicile et l'hellénisme, le retint au moins un an et demi dans le voisinage du sénat ou d'un des augustes. Il ne faut pas croire qu'il ait jamais habité Nicomédie, bien moins encore qu'il y soit devenu favori de Galérius. Nul doute, pourtant, que son nom n'ait été célèbre dans cette cour antichrétienne. Tout se préparait pour une guerre à mort entre les deux cultes rivaux. Le grand ouvrage de Porphyre *contre les chrétiens* (de 290 à 300) en fut presque le signal; ce fut un événement politique. On ne fit plus que le répéter ou le copier : Celse était effacé; trois évêques ou docteurs s'appliquèrent à le réfuter; *le Philalèthe* d'Hiéroclès en était l'abrégé. S'il est vrai, comme le prétend Eunape, que le sénat de Rome fit dresser à Porphyre une statue, ce ne put être qu'à l'occasion de cet assaut livré à ceux en qui l'on voyait les ennemis de l'Etat; et l'on ne s'éton-

nera pas qu'un peu plus tard le christianisme vainqueur ait décrété la destruction du fatal ouvrage et fait tout pour l'anéantir. L'on y réussit. Mais Porphyre ne vit pas cette proscription. Il eût été octogénaire en 312. Il mourut très-âgé pourtant; et l'on sait qu'à soixante et dix ans il rédigeait la *Vie de Plotin*.

De cinquante ou soixante ouvrages qu'il laissait, vingt traitent d'histoire, de sciences, de matières littéraires; huit ou dix roulent sur des sujets mixtes; les trente ou trente-deux autres sont exclusivement philosophiques.

On trouvera plus bas les titres des plus remarquables, notamment de ceux qui n'ont pas été perdus. Ces derniers ouvrages, joints à des fragments assez nombreux, permettent de reconstruire en partie la doctrine de Porphyre, excepté pour la métaphysique et la théodicée, où, d'ailleurs, il est visible qu'il a varié.

Avec Plotin il se borna, pendant un temps, à trois hypostases suprêmes, l'être, l'intelligence, l'âme, laissant incertain s'il faut placer à part et au-dessus même de la première hypostase cet *un*, cet *au-delà* (ἐπέκεινα), ce *non-être* antérieur à l'être, qui reviennent assez souvent chez lui. Le fait est que parfois il les distingue très-nettement. Le non-être antérieur à l'être est certes autre chose que l'être, et lui est supérieur; l'*au-delà* est dit tantôt au-delà de l'intelligence, tantôt au-delà de l'être; et enfin, puisqu'il nomme l'Un *être*, virtuellement il admet un non-être, puisque le non-être déborde et domine l'être. Mais a-t-il jamais posé formellement sa hiérarchie à quatre degrés? C'est douteux; et l'eût-il fait, la contradiction ne serait ici que d'ordre secondaire.

Mais quand il dit (*Fragment des principes*, chez Simplicius) : « Le principe unique de l'univers, c'est le *père* de la triade *intelligible* (νοητῆς), » un champ tout nouveau s'ouvre. Porphyre admet plusieurs trinités! combien donc? la plus haute est l'*intelligible!* Comment qualifie-t-il les autres? La première hypostase se nomme *père!* comment s'appellent les autres?

Les témoignages manquent, mais diverses circonstances permettent d'induire 1° qu'il admettait trois triades, à l'exemple de Numénius, d'Amélius, de Théodore d'Asine; 2° qu'il les caractérisait (comme Proclus) par les épithètes d'*intelligible, intellectuelle* (νοερά), *intelligible et intellectuelle;* 3° que c'est lui qui, le premier, employa ces dénominations. Quant aux noms, aux rôles de chaque hypostase dans les triades, là règne une incertitude d'autant plus grande que, même dans l'hypothèse de la triade unique, tout n'est pas clair.

Evidemment il y eut un temps où Porphyre ne voyait dans la première hypostase que l'être-un, où il réservait à l'âme dite âme hypercosmique, le titre de *démiurge* (c'est-à-dire, selon Plotin lui-même, de *père et auteur du monde*), où enfin il plaçait dans l'intelligence la somme des idees dite *paradigme* ou modèle *du monde*, et par suite le *monde pensé*, et *autozoon* (αὐτόζωον), qui, son nom l'indique, est l'être vivant de la vie qu'il se donne à lui-même, qu'il puise en lui-même.

Mais on sait aussi 1° qu'il a qualifié l'intelligence de démiurge; 2° qu'il a placé dans le démiurge l'autozoon et le paradigme.

La dernière proposition est ambiguë. Est-ce à l'âme, est-ce à l'in-

telligence qu'elle reconnaît la fonction du démiurge? Mais, dans les deux cas, elle contredit en partie le premier système. Si c'est l'âme qui possède l'autozoon et le paradigme, les idées ne sont donc plus dans l'intelligence. Ou bien, comment y sont-elles? Et si c'est l'intelligence, quel est le rôle de l'âme? elle n'est donc plus qu'âme *encosmique*, diffuse par tout le corps du monde et l'animant, mais à la condition de s'absorber en lui? et le rôle d'âme hypercosmique ne passe-t-il pas à l'intelligence?

Quand on voit ces variations, au moins apparentes; quand on scrute ce nom de *père* donné ailleurs à une première hypostase; quand on songe que Porphyre, en commentant *le Timée*, distingue le père et l'auteur (ποιητής); quand on voit les trois démiurges, chez les trois philosophes cités plus haut, se distinguer en ce que l'un *est*, l'autre *a*, le troisième *aperçoit* l'intelligible; ou encore en ce que l'un *veut*, l'autre *conçoit*, le troisième *opère* le monde, il devient présumable que Porphyre a pu faire de toute deuxième hypostase le démiurge, de toute troisième l'auteur, de toute première le père (Dieu ayant en lui le monde, comme le père a son fils avant la génération). Ainsi le monde serait en chaque hypostase, mais dans la première à l'état latent, dans la deuxième à l'état de plan, dans la troisième à l'état réel. En d'autres termes, l'intelligence prend à l'être et fournit à l'âme l'élément du monde; l'être la possédait, mais l'enfouissait en quelque sorte; l'âme la façonne.

On sait que, quoique les mots d'*antériorité*, de *postériorité* reviennent souvent à propos des hypostases, il n'y a là qu'une antériorité logique : les trois hypostases sont contemporaines entre elles et avec l'*au-delà*; et pour les néoplatoniciens, le monde a toujours été. Porphyre démontre avec force son éternité, qu'au reste il ne nomme pas *éternité*, parce que l'éternité, pour lui, c'est la plénitude de l'être, et non l'absence de commencement et de fin. Le monde n'est pas parfait, il a une cause; il n'est donc pas éternel dans le sens que Porphyre attache à ce mot; il l'est, même pour lui, dans le sens où nous le prenons.

De plus, le monde n'étant qu'un phénomène, un *paraître*, il distingue quatre degrés de possession de l'être : 1° la pleine possession ou l'entéléchie; 2° et 3° la possession par participation supérieure et inférieure; 4° la participation simple, qui n'est qu'une apparence. Aux trois hypostases, sans doute, les trois premiers degrés; au monde, le quatrième.

Au-dessous même de ce monde, déjà si bas, vient la matière; pour Porphyre, comme pour Plotin, c'est, dans toute la force du terme, le non-être, n'ayant plus même l'apparence de l'être, et distinct du non-être supérieur à l'être, qui déborde l'être et auquel on ferait tort si l'on ne voyait en lui que l'être dans toute sa plénitude. Dans celui-là, il y a *manque* d'être; dans celui-ci se trouve autre chose et plus que l'être.

Toute vile qu'est la matière, Porphyre lui donne pourtant, sans s'en apercevoir, un rôle immense; c'est elle qu'il dote de l'*altérité*, de l'altérité qu'il refuse, par conséquent, à l'intelligence et à l'âme (ou qui, du moins, ne paraît s'y trouver que virtuellement). Plotin, au contraire, montre l'être, la première hypostase, comme ayant déjà en elle l'al-

térité. Eût-on refusé d'aller jusque-là, on eût pu du moins la placer dans les deux autres. Aussi les philosophes subséquents ont-ils reproché à Porphyre d'avoir interprété Platon par l'esprit d'Aristote; Aristote, en effet, n'admettait pas de restriction à la simplicité de l'intelligence et de l'intelligible.

Sur bien d'autres points encore, sans doute, il essaya cette conciliation des deux grands philosophes de l'antiquité; et il écrivit sept livres entiers pour prouver qu'au fond les deux doctrines ne diffèrent pas: thèse inadmissible, mais que d'autres avaient déjà voulu prouver, et que Porphyre ne devait pas plus réussir que ses prédécesseurs à faire admettre sérieusement.

Les détails de la théologie de Porphyre ne sont qu'imparfaitement connus. Elle est plus riche que celle de Plotin; elle l'est moins que celle des néoplatoniciens orientaux. Outre les dieux mythologiques et les astres, outre les dieux ou *démons*, qui président aux forces de la nature sous le nom d'*archontes* (ou puissances), il en admet qui président aux relations entre les dieux et nous, sous les noms d'*anges* et *archanges*, portant au ciel nos dons et nos prières, rapportant vers nous les dons de la grâce. Il y a plus; il admet des *démons* funestes, tous régis par un chef qui est le génie du mal, et que, dans sa *Philosophie des oracles*, il déclare le même qu'Hécate : de ces génies méchants, les uns font *la chasse aux âmes*, les poussent dans les corps où elles ne veulent point entrer, et les y enferment, puis les égarent, les entraînent au mal; les autres s'attachent à poursuivre les animaux. Au reste, les derniers des démons sont fort au-dessous de l'âme. Il explique les légendes vulgaires par des allégories le plus souvent arbitraires et qu'en vain on voudrait coordonner toutes en un système. Il reconnaît (ce qu'il révoquait en doute dans la *Lettre à Anebon*) la puissance des opérations théurgiques, en ce sens au moins qu'elles peuvent attirer et enchaîner les vertus divines.

La psychologie de Porphyre diffère peu de celle de Plotin. Nous noterons cependant quelques divergences. Chaque âme humaine, dit-il, ne fait qu'un avec l'âme universelle, et pourtant c'est une âme entière ayant sa vie propre, et subissant des modifications, produisant des actes auxquelles l'âme universelle n'a pas part. Sa naissance, c'est-à-dire le fait de sa sortie du sein de l'âme universelle, est une chute. Pour qu'elle remonte à Dieu il faut des pratiques saintes que nul peuple n'a connues parfaitement, dont les Chaldéens et les juifs ont approché. Le plus souvent, les âmes vont de sphère en sphère, parcourant ainsi en neuf mille ans le cercle de la nécessité. Sur cette terre même, elles passent dans plusieurs corps; mais une fois qu'elles ont atteint un corps humain, elles ne descendent plus dans celui des animaux. Ce sont, on l'a vu plus haut, des démons funestes qui viennent ainsi réincarcérer l'âme. Celle-ci, au reste, se fait son corps à elle-même, c'est-à-dire que non-seulement elle le gouverne et l'anime, mais qu'elle le façonne. En cas de suicide, elle reste quelque temps attachée à l'espèce de fantôme, d'image cave du corps qu'elle a voulu quitter.

La sensation, suivant Porphyre, devient conception par l'attention et par l'imagination (φαντασία), qui imprime une forme à la modification sensible. L'impression ainsi formée est conservée par la mémoire.

La mémoire nous sert d'autant mieux que les impressions sont plus fortes; et la force de celles-ci dépend de celle de l'attention. Il y a deux mémoires : la souvenance, simple conservatrice des impressions; la réminiscence, par laquelle on les rappelle à volonté. Dans tous les cas, même pour arriver à la simple impression, l'âme est active : car, pas d'impression sans attention.

Supérieure à tout cela, la raison aperçoit les vérités absolues, et, les appliquant, produit le raisonnement et la dialectique; elle est ainsi raison *interne* (ἐνδιάθετος) et raison *produite au dehors* (προφορικός). La raison, dans ce premier rôle, est moins une face de l'âme qu'une individualisation du suprême entendement, du νοῦς; et l'âme, à ce point de vue, devient un intermédiaire entre l'universalité intelligente-intelligible, ou νοῦς, et la totalité des divisibles, qui est la matière.

La raison pourtant n'est pas encore le mode le plus élevé de connaître. La connaissance par excellence a lieu sans acte de l'intelligence (ἀνοήτως), par l'extase, analogue à la vision qu'on éprouve dans le sommeil. Car, dit Porphyre, la connaissance a lieu à tous les degrés de l'être, mais bien différemment : elle se déploie, dans les végétaux *séminalement*, dans les corps (animés) *imaginellement*, dans l'âme *rationnellement*, dans l'intelligence *intellectuellement*, dans l'au-delà *inintellectuellement* et *suressentiellement*. Il ne doute pas que les animaux aient un langage.

La morale de Porphyre est très-pure, très-élevée; mais elle tombe quelquefois dans les excès du mysticisme. A côté du libre arbitre, il admet qu'une intervention particulière de Dieu agit souvent sur la volonté pour nous porter au bien; c'est admettre en germe l'idée de la *grâce*. Il recommande la *prière;* mais en termes que Jamblique et d'autres trouvent froids et insuffisants. La vie entière doit tendre à nous *simplifier*, à *purifier* l'âme, à dompter le corps, à tuer les passions. Celles-ci *n'appartiennent qu'au corps*, l'âme ne les a pas. Nous n'insisterons pas sur les quatre degrés de vertus que désignent les épithètes de civiles, contemplatives, psychiques, paradigmatiques ou exemplaires; elles sont déjà chez Plotin, et toute l'école les admet; mais il faut remarquer avec quel soin il prescrit la douceur à l'égard même des esclaves. La piété envers les dieux est également un devoir; mais l'œuvre pie par excellence, c'est de vaincre le corps, c'est de se dépouiller de cette *tunique* qui gêne et fausse l'âme. Quant aux cérémonies matérielles du culte, il conseille les offrandes, il tolère les sacrifices, mais pas de sacrifices sanglants : les démons funestes seuls les aiment et les provoquent. Par suite aussi de cette horreur du sang, il exalte l'abstinence pythagoricienne; il ne la déclare pas obligatoire pour tous, mais tout sage doit se l'imposer; et il irait volontiers plus loin.

Ce qu'on connaît de la logique de Porphyre n'offre rien d'original. Plotin avait effacé de la liste des catégories l'espace et le temps; il les rétablit.

Ce qui reste des quinze livres de Porphyre, contre les chrétiens, nous fait comprendre et le renom et la haine qui s'attachèrent à l'auteur. C'est l'Ancien et le Nouveau Testament à la main qu'il interroge, qu'il attaque et qu'il persifle ses adversaires. Il excelle dans la

guerre de chicane et de détail. Il semble avoir parcouru la Bible ouvrage par ouvrage, notant ce qu'il jugeait invraisemblable, contradictoire ou antipathique à la raison. Bon nombre de ses arguments ont survécu. Les livres XII et XIII, où il discutait les prophéties de Daniel et s'attachait à prouver, par la comparaison des textes et des faits, que le volume avait dû être écrit vers 169 avant notre ère, pour encourager l'insurrection contre Antiochus Épiphane, sont particulièrement remarquables, et l'antiquité n'offre pas d'échantillon plus curieux de cette science que nous sommes trop portés à croire toute moderne, la critique historique.

Partout, d'ailleurs, il se montre soucieux de l'histoire; et l'histoire de la philosophie en particulier lui a des obligations, non-seulement pour sa *Vie de Plotin* et pour celle de *Pythagore*, mais pour les indications dont étaient semés ses commentaires sur Platon.

Au total, il faut reconnaître dans Porphyre un génie éminemment actif et souple, un écrivain, un bel esprit, un philologue, un savant, et avec tout cela un philosophe, mais non un philosophe de premier ordre, mais non un penseur énergique, original. Il saisit tout, il trouve partout du bon; et alors tantôt il varie, tantôt il voudrait concilier. Analyste par nature, il sent la beauté des synthèses, et il voudrait en faire; rationaliste et porté à l'incrédulité, il se laisse entraîner au mysticisme. Il n'est pas assez grand pour contenir le mouvement qu'il n'approuve, au plus, qu'à moitié; et il n'a pas ce qu'il faudrait de puissance pour découvrir le point supérieur où s'opère la conciliation de tous les systèmes. Il joue un rôle essentiel dans l'histoire du néoplatonisme, parce qu'il en retint pendant un temps le développement mystique, au point qu'il fallut le mettre hors de combat, le réduire au deuxième rang pour que cette tendance triomphât.

Parmi les œuvres purement littéraires ou scientifiques de Porphyre, nous n'indiquerons que les *Questions homériques* et l'*Antre des nymphes* (Rome, 1517), la *Chronographie*, les *Commentaires sur Homère* (tous deux perdus), un *Commentaire*, inachevé, *sur les Harmoniques de Ptolémée* (dans Wallis, *Opera*, t. III, Oxford, 1699). — Parmi les œuvres mixtes se distinguent, en première ligne, le traité *Contre les chrétiens*, puis la *Philosophie dans les oracles* (vingt-deux livres aujourd'hui perdus), les *Noms des dieux*, ou l'*Allégorisme égyptien et grec* (détruit de même), la *Vie de Plotin* (dans le Plotin de Ficin, in-f°, Bâle, 1580; dans celui de Creuzer, 3 vol. in-4°, Oxford, 1835, t. Ier, et dans la deuxième édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius), et une *Histoire philosophique* en quatre livres, dont il ne nous reste que le premier, intitulé *Vie de Pythagore* (in-4°, Amst., 1707, édition Rittershuys). — Quant aux œuvres exclusivement philosophiques, nous avons à regretter celles qui auraient été les plus importantes, les commentaires sur *le Timée*, sur *le Sophiste*, sur *le Philèbe*; le traité *des Principes*, celui *de l'Ame*, le *Retour de l'âme à Dieu*, l'exégèse *des Catégories* et *de l'Hermenia*. En revanche, nous avons les *Aphormæ*, l'*Isagoge*, ou *Introduction à l'Organon* (en tête de toutes les éditions complètes d'Aristote; l'*Exercice par demandes et par réponses sur les Catégories* (in-f°, Venise, 1566), le traité *de l'Abstinence* (in-8°, Rome, 1630, ou in-4°, Cantorbéry, 1655, avec les *Aphormæ*, moins bonne

que celle d'Utrecht, 1769, in-4°), la *Lettre à Marcella*, récemment retrouvée par Maï (in-8°, Milan, 1816), la *Lettre à Anebon* (dans le *Pœmander* de Venise, in-f°, 1483). VAL. P.

POSIDONIUS. Ce philosophe naquit à Apamée, en Syrie, la deuxième année de la 161e olympiade, c'est-à-dire, 135 ans avant J.-C., et mourut à Rhodes, âgé de quatre-vingt-cinq ans, 50 ans avant l'ère chrétienne. Le long séjour qu'il fit à Rhodes le fit surnommer le Rhodien.

Ce fut à Rhodes que Posidonius reçut la visite de Pompée, racontée en ces termes par Cicéron dans ses *Tusculanes* (liv. II, c. 25) : « Pompée répétait souvent qu'étant venu à Rhodes, lors de son départ de Syrie, il avait voulu entendre Posidonins ; mais que, le sachant très-souffrant de la goutte, il avait voulu au moins voir un philosophe aussi célèbre. Après l'avoir salué, et lui avoir adressé les félicitations dues à sa renommée, il ajouta qu'il regrettait vivement de ne pouvoir l'entendre. Tu le peux, répondit le philosophe; car je ferai en sorte que la douleur corporelle ne soit pas cause qu'un si grand homme soit inutilement venu me voir. Alors, bien que tourmenté par une vive souffrance, il se mit à disserter tranquillement, et avec une grande abondance de langage, sur ce sujet, qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête. Et, comme la goutte le faisait cruellement souffrir, il dit à plusieurs reprises : « O douleur, tu ne peux rien sur mon âme; si vive que tu sois, « je ne confesserai jamais que tu es un mal. »

Cicéron, qui raconte cette entrevue, avait assisté lui-même aux leçons de Posidonius, pendant un long séjour qu'il fit à Rhodes, lors de son voyage en Grèce et en Asie. Dans le *de Natura deorum* (lib. II), il donne à Posidonius le titre d'ami, *familiaris noster;* et, dans ce même traité (lib. I), il le mentionne parmi les philosophes dont il a reçu les leçons.

Posidonius se rattache, par son maître Panætius, à l'école stoïcienne, et, en l'absence de ses écrits, qui ne sont point arrivés jusqu'à nous, il est permis de supposer qu'il a adopté les doctrines de cette école sur Dieu, sur l'âme, sur la nature. Toutefois, à l'exemple de Panætius et de Zénon de Tarse, nous le voyons se séparer des premiers stoïciens sur la question de savoir comment le monde doit périr. Ceux-ci avaient pensé que, de même que le monde a été produit par le feu, alors que se dégagèrent du sein de la matière primitive les quatre éléments avec lesquels Dieu forma toutes choses; de même, c'est par le feu qu'il doit périr un jour. Cette combustion, ou résolution du monde par le feu à l'état de matière primitive, ἐμπυρώσις τοῦ κοσμοῦ, a été rejetée par Posidonius.

Les méditations de Posidonius portaient principalement sur la morale et la physique.

Tout ce que nous connaissons de la morale de Posidonius résulte de quelques courts passages de Cicéron, dans ses traités *de Fato* et *de Officiis*. Dans le *de Fato* (lib. III et IV), Cicéron reproche à Posidonius des opinions fatalistes, qu'il accuse d'absurdité. Toutefois, il se rappelle que Posidonius a été l'un de ses maîtres; et un sentiment de convenance, éveillé en lui par le souvenir de leurs anciennes rela-

tions, l'empêche d'insister sur ce point. Nous trouvons plus de lumières dans le *de Officiis*. Il existe deux passages du *de Officiis* où il est fait meniton des doctrines morales de Posidonius. Dans le premier des deux (liv. III, c. 3), Cicéron dit que Posidonius avait composé un écrit fort succinct sur une question très-importante de morale que Panætius avait oublié de traiter, à savoir, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête se trouve contraire à ce qui est utile. « Panætius, dit Cicéron, qui, de l'aveu de tout le monde, a traité très-exactement toute la matière des devoirs, et que nous avons particulièrement suivi dans cet ouvrage, bien qu'en rectifiant sur quelques points ce qui nous a paru défectueux dans sa doctrine, pose trois questions sur lesquelles les hommes ont coutume de se consulter en matière de devoir : la première, si la chose dont il s'agit est honnête ou non ; la seconde, si elle est utile ou préjudiciable ; la troisième, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête est contraire à l'utile. Panætius traite les deux premières questions dans les trois premiers livres de son ouvrage. Quant à la troisième, il avait annoncé qu'il la traiterait plus tard ; mais il ne tint pas ce qu'il avait promis. » Maintenant, quelle solution Posidonius apportait-il à cette question ? Cicéron ne le dit pas. Il est à remarquer toutefois qu'en réparant ainsi, bien qu'imparfaitement, l'omission d'une question aussi importante, Posidonius contrevenait, en une certaine mesure, à la déférence, poussée jusqu'à la superstition, des disciples de Panætius envers les doctrines de leur maître. Ce sentiment était porté chez eux à un tel dégré, qu'ils n'osaient se permettre de combler les lacunes que Panætius avait pu laisser dans le *Traité des devoirs*. « De même, disaient-ils (Cicéron, *ubi supra*), qu'il ne s'est trouvé aucun peintre qui ait osé se charger d'achever la Vénus commencée par Apelles pour l'île de Cos, parce que la tête en était si belle, qu'on désespérait de faire un corps qui pût y répondre ; de même, ce que Panætius a écrit est si remarquable, que personne ne s'est permis d'achever ce qu'il a laissé d'incomplet. »

Dans le second passage (liv. I, c. 45), Cicéron mentionne Posidonius comme ayant donné une énumération des actes contraires à la modération et à la tempérance. « On pourrait peut-être, dit l'auteur du *de Officiis*, se demander si cette communauté, qui est entièrement conforme à la nature, doit être préférée à la modération et à la tempérance. Je ne le pense pas ; car il y a là des actes tellement honteux et tellement immoraux, que le sage ne se les permettrait jamais, alors même qu'il s'agirait du salut de la patrie. Posidonius en a fait une longue énumération ; mais quelques-uns sont tellement infâmes, tellement obscènes, que je rougirais de les nommer.

Les autres travaux de Posidonius se rapportent à la météorologie, à l'astronomie, à la physique générale, et se trouvent, au rapport de Cléomède et de Strabon, compris sous les titres suivants : *De l'Astrologie universelle ; — des Choses célestes ; — des Choses terrestres ; — de la Géographie*. Strabon et Cléomède paraissent avoir tiré un assez grand parti de ces travaux.

On sait qu'Épicure et ses disciples avaient dit que la grandeur réelle du soleil n'est pas autre que sa grandeur apparente. Posidonius com-

battit cette opinion, et Cléomède, au livre II de son traité intitulé Κυκλίκη θεωρία τῶν μετεωρίων (*Théorie circulaire des phénomènes célestes*), lui emprunte les réponses qu'il fait aux épicuriens. En ce qui concerne la grandeur apparente des astres, Posidonius estimait, avec raison, qu'elle dépend du milieu à travers lequel nous les voyons. Il paraît, du reste, d'après le témoignage de Cléomède, que Posidonius avait essayé de calculer la grandeur réelle du soleil. Il avait observé, ou, plus vraisemblablement, il avait entendu dire qu'à Syène, sous le tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucune ombre dans un diamètre de trois cents stades; d'où il conclut que le diamètre du soleil doit être de trois cents myriades de stades, c'est-à-dire environ de 150,000 lieues. Quant au calcul qui l'a conduit à ce résultat, nous avouons ne le comprendre que très-imparfaitement. Ce calcul se compose de deux éléments, à savoir : le principe d'où part l'astronome, et la conséquence qu'il en déduit. Or, quel est ce principe? C'est qu'à Syène, sous le tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucune ombre dans un diamètre de trois cents stades, c'est-à-dire de quinze lieues. Maintenant, en supposant, ce qui nous paraît fort douteux, que ce principe expérimental résultât d'observations faites avec une rigoureuse exactitude, quelle connexion Posidonius a-t-il pu établir entre cet espace de quinze lieues, ou de trois cents stades, laissé sans ombre, et la longueur de trois cents myriades de stades, ou de 150,000 lieues, qu'il attribue au diamètre du soleil? Encore un coup, cette connexion nous échappe. Remarquons, toutefois, que, nonobstant les erreurs de calcul où est tombé Posidonius, c'était déjà, pour son époque, un très-grand progrès que de chercher à déterminer mathématiquement la grandeur du soleil. Moins de deux siècles séparent Posidonius d'Epicure. Or, ce dernier en était encore à dire que le soleil n'est pas en réalité plus grand qu'il ne nous apparaît; et voici que Posidonius entreprend de démontrer mathématiquement, non-seulement qu'il est plus grand en réalité qu'en apparence; non-seulement qu'il est plus grand que le Péloponèse, comme avait dit jadis Anaxagore; mais encore que sa grosseur est énorme, puisque, en partant avec Posidonius d'un diamètre de 150,000 lieues, on arrive par le calcul à une circonférence d'environ 450,000 lieues. Il est bien entendu que l'erreur commise par Posidonius, quant à la mesure du diamètre du soleil, doit en entraîner une autre en ce qui concerne la mesure de la circonférence de cet astre, et que si, pour le diamètre, c'est 319,000 lieues environ qu'il faut admettre à la place de 150,000, ce sera pour la circonférence le chiffre de 957,000 lieues, et non pas celui de 450,000, qui sera l'expression de la mesure véritable.

De même qu'il avait essayé de déterminer par le calcul la grandeur du soleil, Posidonius avait cherché également à déterminer celle de la terre. Au rapport de Strabon, de toutes les mesures, celle qui fait la terre la plus petite est celle de Posidonius; mais ce que ne dit pas Strabon, c'est qu'elle est en même temps la plus exacte. En effet, Posidonius, d'après le témoignage de Strabon, attribue à la terre un contour de 180,000 stades, ce qui équivaut, à peu près, à 9,000 lieues. Or, ce chiffre est précisément celui qui est admis par la cosmographie

moderne, comme l'expression véritable de la circonférence terrestre. Comment Posidonius était-il arrivé à un résultat aussi exact ? Nous savons très-bien aujourd'hui, d'une part, à l'aide d'un quart de cercle, nous assurer de la quantité dont une étoile s'élève ou s'abaisse par rapport à l'horizon; d'autre part, mesurer sur la terre l'intervalle qu'il a fallu parcourir pour que la position de l'étoile changeât de cette quantité; et nous arrivons ainsi à mesurer exactement le contour du sphéroïde terrestre, attendu qu'il ne faut, pour cela, que multiplier la mesure trouvée par le rapport de la partie mesurée à la circonférence terrestre, envisagée comme se composant de 360 parties ou degrés. Mais cette méthode pouvait-elle être connue au temps de Posidonius? En l'absence de documents suffisants, la question est destinée à demeurer indécise.

Cléomède avait emprunté à Posidonius ses calculs sur la grandeur du soleil. Il lui emprunte plusieurs autres idées encore, et entre autres celle-ci, que, si l'équateur est habitable, c'est à cause de l'égalité des jours et des nuits, attendu qu'ainsi la chaleur diurne a le temps de se dissiper, et ne s'accumule pas comme aux tropiques. Cette idée n'est exacte qu'à la condition d'y joindre quelques développements, et d'ajouter que cette accumulation de calorique aux tropiques n'est pas constante, et n'a lieu, pour chacun des deux tropiques alternativement, que pendant les trois mois qui précèdent et les trois mois qui suivent immédiatement le solstice.

Posidonius n'a pas émis seulement quelques idées sur certains points particuliers de la science, il paraît avoir été l'auteur de tout un système astronomique, dont on peut se faire une idée d'après un passage du livre II de *la Nature des dieux;* car Cicéron, ainsi que nous l'avons établi plus haut, avait compté Posidonius au nombre de ses maîtres, et il est très-probable que le système astronomique exposé par Cicéron n'est autre que celui du philosophe de Rhodes. Voici quelques-uns des principaux éléments dont ce système se constitue. Cicéron regarde l'année solaire comme composée de trois cent soixante-cinq jours et un quart. Il parle ensuite des phases de la lune; puis des mouvements des cinq étoiles qu'on appelle errantes. De toutes ces périodes diverses se compose une grande révolution qui les comprend toutes, et qui s'appelle la grande année. Combien dure-t-elle ? C'est une grande question, ajoute l'auteur du *de Natura deorum,* mais on ne peut douter que cette durée ne soit fixe et déterminée. Et Cicéron ajoute (car chez lui toute description cosmographique aboutit à des conclusions philosophiques) : « Celui qui croirait qu'un ordre aussi admirable et aussi immuable peut subsister sans une âme, ne manquerait-il pas lui même d'âme et de raison? Cette âme a été nommée par les Grecs πρόνοια, c'est-à-dire providence. » Et ailleurs, dans le *Songe de Scipion,* Cicéron, probablement encore guidé par son maître Posidonius, parle en ces termes de la Voie lactée et des étoiles : « C'était ce cercle qui se fait remarquer parmi les étoiles par sa blancheur éclatante, et que vous nommez Voie lactée ou de lait, à l'exemple des Grecs. De cette position, je pouvais contempler bien des merveilles, par exemple, des étoiles que vous ne voyez jamais d'ici, et qui sont d'une grandeur que nous n'a-

vions jamais soupçonnée. La plus petite, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre, ne brille que d'une lumière empruntée. Quant aux étoiles, ce sont des globes dont la grosseur l'emporte de beaucoup sur celle de la terre. » On voit, par ces deux passages, que Posidonius, le maître de Cicéron, s'était fait des idées assez exactes, pour son temps, de la durée de l'année solaire, des mouvements des astres, de leur distance de la terre, de la distinction entre ceux qui brillent de leur propre lumière et ceux qui ne brillent que d'une lumière empruntée. Les cinq étoiles que Cicéron appelle errantes sont les cinq planètes connues de son temps, et non point des comètes. C'est probablement la lune qui est désignée par ces mots : « La plus petite étoile, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre ; » et Cicéron a soin d'ajouter qu'elle ne brille que d'une lumière empruntée. Enfin on rencontre, dans le dernier de ces deux passages, quelques mots qui semblent faire entendre que Cicéron, ou plutôt Posidonius, avait soupçonné la précession des équinoxes. On sait, en effet, que les points de l'équinoxe ne sont pas fixes sur l'écliptique, qu'ils se meuvent en sens inverse du soleil, et que le point d'équinoxe parcourt un degré en soixante-douze ans et l'écliptique en deux mille six cents ans. Cette période de deux mille six cents ans ne serait-elle pas ce que Posidonius aurait plus ou moins distinctement conçu, quand, par l'organe de son disciple, il parle de la grande révolution qui comprend toutes les autres ?

C'est à l'action des astres que Posidonius, au rapport de Strabon, attribue le phénomène des marées. Il dit que les mouvements de l'Océan suivent les mouvements du ciel, et qu'ils ont, comme la lune, une période diurne, mensuelle et annuelle.

Posidonius avait construit une sphère céleste à l'imitation de celle d'Archimède. Cicéron en fait la description au livre II du traité *de Natura deorum* : « Cette sphère, dit-il, que Posidonius a construite, reproduit fidèlement par ses mouvements ceux qu'opèrent chaque jour, dans le ciel, le soleil, la lune et les cinq planètes. »

On peut consulter sur Posidonius : Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, aux articles *Cléomède*, *Strabon*, *Posidonius*, *Cicéron*. — James Bake, *Posidonii Rhodii reliquiæ; accedit Wyttenbachii annotatio*, in-8°, Leyde, 1810. C. M.

POSSIBLE. Quand nous affirmons qu'une chose est possible, nous voulons dire que la chose dont nous énonçons seulement l'idée est, par sa nature, munie de toutes les conditions nécessaires pour qu'elle puisse être réalisée. Ainsi, nous affirmons qu'un arbre est possible, parce que nous pouvons rapprocher de l'idée d'arbre le fait d'arbres visibles, tangibles, qui prouve qu'il y a dans la nature tous les éléments qui concourent à produire l'existence d'arbres réels; nous affirmons, au contraire, qu'il est impossible de ne pas mourir, parce que nous reconnaissons que les données finies de la vie de l'homme ne comportent pas que nous puissions la prolonger au delà d'un terme fixé. La possibilité est donc *le rapport affirmatif entre l'idée d'un objet et la réalité, l'existence de cet objet ;* l'impossible est le rapport négatif entre les mêmes termes.

Nous appliquons ces notions du possible et de l'impossible à deux classes d'objets, aux êtres et aux faits. Nous disons qu'un être est possible, toutes les fois que l'expérience nous en montre la réalité, ou que l'étude des lois de la nature nous fait connaître l'existence des causes d'où dépend sa réalisation, de quelque manière qu'elle s'opère; nous le déclarons impossible dans le cas contraire. Quant aux faits auxquels nous appliquons la même affirmation ou la même négation, ils sont de deux sortes : les uns appartiennent au passé et à l'histoire; les autres appartiennent à l'avenir et aux conjectures.

Les éléments de l'appréciation du possible dans les faits soit passés, soit futurs, sont très-nombreux, très-variés, de nuances multipliées et difficiles à distinguer : ce qui fait que, dans une foule de cas, les affirmations de possible et d'impossible dans cet ordre se balancent, non sans porter quelque atteinte à la certitude historique. Tel est le caractère des jugements de l'histoire, sinon toujours, du moins fréquemment. Le possible, néanmoins, est plus facile à déterminer dans le passé que dans l'avenir, attendu que les circonstances du passé sont accomplies et en grande partie connues, tandis qu'une partie des éléments nécessaires pour rendre possible un fait simplement prévu et à l'état d'idée, n'existent pas encore, et que les autres, dépendant le plus souvent de la libre volonté des acteurs, ne sauraient être déterminés à l'avance. Lorsque des intérêts, des passions, des craintes, des espérances qui sont à naître, pour la plupart, peuvent exercer sur les faits une influence décisive, le jugement sur le possible ou l'impossible est nécessairement suspendu.

La règle en vertu de laquelle nous affirmons ou nous nions le plus ordinairement la possibilité, est l'expérience, soit que nous affirmions la possibilité des êtres, soit que nous affirmions celle des faits; c'est pourquoi nous nous trompons dans les jugements affirmatifs moins facilement que dans les jugements négatifs : car nous avons, dans le premier cas, l'expérience pour nous guider : or la conclusion qui procède de l'existence à la possibilité est la plus légitime. Mais quand nous jugeons que l'existence de tel être, ou la production de tel fait est impossible, c'est alors que nous courons plus souvent le risque de nous tromper : car ne jugeant que par expérience, et l'expérience ne donnant que les conditions actuelles du possible et de l'impossible, nous prononçons en l'absence des données de la science future, dont les découvertes à venir ne peuvent manquer de révéler des conditions de possibilité qui nous sont actuellement inconnues. Ainsi, avant la découverte des machines à vapeur, on regardait comme impossible de voyager avec la vitesse que l'on a atteinte depuis. Cette affirmation d'impossibilité était légitime, il est vrai, mais légitime pour l'époque, et non d'une manière absolue.

Indépendamment de cette impossibilité qu'on ne peut justement affirmer que par rapport à un état donné de la science, et qui ne saurait être maintenue dans sa rigueur, si l'on fait intervenir la prévision d'un état scientifique plus avancé, il y a aussi une autre impossibilité qu'on peut affirmer tant qu'on se maintient dans les limites de l'expérience, mais qui ne saurait l'être avec autant de conséquence logique lorsque le surnaturel intervient dans la croyance. Telle est la négation de la

possibilité appliquée aux faits regardés comme miraculeux par les traditions religieuses des peuples. Dans ce cas, il est fort difficile d'établir, au nom de ses convictions particulières et de son expérience propre, le point où cesse la possibilité, où commence l'impossibilité: car il manque une base commune aux jugements de cette espèce. La question des faits qui semblent s'être accomplis en dehors des lois naturelles connues par l'expérience, ne peut donc être traitée avec dédain que par des esprits superficiels, car elle se trouve à la racine de toutes les croyances et résulte de l'idée d'intervention divine, sur laquelle reposent toutes les religions.

En général, nous ne pouvons déclarer absolument impossibles que les faits et les êtres dont les conditions d'existence sont contradictoires avec des principes d'une certitude universelle et absolue. Ainsi, on nous dirait en vain que Dieu est injuste, qu'il est fini, qu'il n'est pas tout-puissant; comme il y aurait ici contradiction formelle entre l'idée de Dieu et les attributs *fini, injuste,* que nous affirmerions de lui, nous ne pourrions hésiter à proclamer impossibles de semblables rapports. Mais il n'en serait pas de même si l'on nous affirmait qu'un homme sans aucune connaissance médicale, et par la seule vertu de sa parole, a rendu la santé à un malade. Sans doute l'expérience nous autorise le plus souvent à révoquer en doute, au moins jusqu'à un examen plus approfondi, un fait qui contredit ce qu'elle nous apprend de la stabilité des lois de la nature et des limites de la puissance de l'homme; cependant l'expérience ne nous autorise pas à une négation absolue, parce que les principes qu'elle nous fait connaître sont purement empiriques, ce que prouve l'histoire de la science, puisqu'elle présente dans ses progrès une suite de démentis donnés par l'expérience nouvelle à l'expérience passée. Or, si l'expérience n'a pas, même dans la science, une autorité inébranlable, elle doit être moins décisive encore lorsque le surnaturel est invoqué comme élément de la croyance.

En nous exprimant ainsi, nous sommes loin d'autoriser toutes les crédulités, toutes les superstitions; mais la notion du possible ne saurait être définie avec la précision philosophique, sans la distinction que nous venons d'établir. H. B.

POSTEL (Guillaume), né, le 25 mars 1510, à Barenton, dans le diocèse d'Avranches, fut un des hommes les plus savants du XVI[e] siècle. Orphelin de bonne heure, ni la maladie ni la misère ne l'empêchèrent de satisfaire son goût pour l'étude. Les langues de l'Orient fixèrent surtout son attention, et, dans un voyage en Asie Mineure et en Syrie, il fortifia et développa la connaissance qu'il en avait puisée dans les livres. Nommé par François I[er], en 1539, professeur de mathématiques et de langues orientales au collége de France, il eût pu passer sa vie dans le repos et la culture des lettres, si l'ardeur de son imagination ne l'eût entraîné ailleurs. Tour à tour jésuite et renvoyé de l'ordre par saint Ignace, à cause de ses rêveries, emprisonné, échappé à sa captivité, réfugié à Venise, accusé d'hérésie devant l'inquisition de cette ville, déclaré innocent, mais fou, par ce tribunal, il visita de nouveau Constantinople, pénétra jusqu'à Jérusalem, et revint apportant de son

voyage de nombreux et précieux manuscrits. Malheureusement pour lui, ses rêveries, qu'il n'abandonnait pas, créèrent une complication de circonstances qui le condamnèrent de nouveau à la vie errante qu'il avait déjà menée. Rentré à Paris en 1562, il y rétracta les erreurs qu'on avait cru pouvoir lui reprocher, et se retira dans le monastère de Saint-Martin-des-Champs, où il composa encore quelques ouvrages. Il y mourut le 6 septembre 1581, après avoir, depuis sa retraite, édifié les religieux par sa piété sincère et sa vie studieuse.

Les ouvrages de Postel sont nombreux; ils se rapportent à des sujets de linguistique, d'histoire, de théologie, de droit même. Une partie sont consacrés aux rêveries qui firent tous les malheurs de sa vie. Un seul peut être classé parmi les ouvrages de philosophie proprement dite: c'est celui qui a pour titre *De orbis terræ concordia libri quatuor*. L'analyse rapide que nous allons en donner fera suffisamment connaître quels furent les principes philosophiques de ce savant homme; le reste de ses rêves mystiques ne mérite point de nous arrêter.

Le premier de ces quatre livres est consacré à présenter, telles que les concevait l'auteur, les preuves du christianisme, empruntées à la raison et à la philosophie. Il établit d'abord l'unité du monde, en la fondant sur celle de Dieu, qui seul est et peut être le lien de ses parties contraires. Les preuves qu'il apporte ensuite de l'existence de Dieu pouvaient être, à l'époque de la renaissance, le fruit, nouveau pour les contemporains, d'une érudition étendue et intelligente; elles ont eu, depuis, le temps de courir les écoles, et sont aujourd'hui élémentaires dans nos cours de philosophie. Dieu y est démontré par l'impuissance où est la matière de s'être créée elle-même, par la nécessité d'un premier moteur, par l'intelligence qui éclate dans ses œuvres, par le consentement général des peuples, etc. Il ajoute à ces considérations quelques mots sur ce qu'il appelle les *substances séparées, Dieu, les anges et les demons*, et complète ses preuves de l'existence d'une cause première par des arguments empruntés à la physique imaginaire de son temps et à une science des nombres plus imaginaire encore. Dieu y est considéré comme un sixième corps, enfermant les cinq corps élémentaires dont il forme l'unité; c'est encore là l'idée de lien que Postel a développée précédemment.

Il passe ensuite à l'exposition des attributs de Dieu, et la fait précéder de cette énonciation juste et opportune, que toute l'essence divine est actuelle. Il témoigne la crainte qu'on ne lui reproche de ne parler de ces attributs que comme on parlerait des qualités, des vertus d'un homme, et il s'excuse en disant que, s'il s'exprime dans un langage qui ne reproduit pas la véritable nature de Dieu, c'est qu'il n'en a pas d'autre, et qu'il est forcé de se servir de la langue humaine.

Après cette exposition des attributs de Dieu, le développement de la doctrine chrétienne l'amenait naturellement à la démonstration du dogme de la Trinité. Il n'en apporte pas moins de quinze espèces de preuves, les unes empruntées à la philosophie, les autres tirées des choses créées, d'autres, encore, puisées dans les livres de Moïse, dans le Talmud, dans la Kabbale. La quinzième, enfin, est formée par une induction en vertu de laquelle l'auteur, rapprochant quelques textes de l'Alcoran, convainc Mahomet de contradiction, et fait sortir la Tri-

nité de son dogme unitaire. Au terme de ses démonstrations, il s'adresse aux mahométans avec les expressions les plus affectueuses. « Vous êtes, leur dit-il, une partie de nous-mêmes, qui s'est séparée de nous, qui a péri; » il les appelle à la foi en la Trinité en résumant tout ce qu'il a dit précédemment.

Jusque-là il regarde les philosophes comme partageant son avis sur l'existence de Dieu; mais, dans ce qui va suivre, il en aura, dit-il, un grand nombre pour adversaires. Il s'agit, en effet, de savoir si le monde est éternel ou créé, s'il a commencé, s'il doit finir. Or, il n'y a pas sur ce point moins de cinq opinions distinctes : la première admet que le monde n'a point eu de commencement et n'aura jamais de fin; la seconde reconnaît qu'il a commencé, mais non qu'il doive finir; la troisième lui refuse un commencement, mais lui assigne une fin; la quatrième lui attribue un commencement et une fin; la cinquième, celle que Postel entreprend de défendre, celle que nous enseigne le christianisme, c'est que le monde a commencé, qu'il ne finira pas, mais qu'il sera transformé.

Il prouve que le monde a été créé, en partie, par les arguments par lesquels il a démontré l'existence de Dieu; mais il y ajoute une considération peu commune, tirée des principes de la logique de cette époque. Les quatre éléments qui forment le monde se détruisent par leur action mutuelle; l'eau, l'air surtout, périssent dévorés par le feu. Des considérations géologiques fondées sur la présence des coquilles sur les montagnes, le souvenir du déluge, prouvent qu'il y eut un temps où la masse d'eau sur le globe était moins considérable qu'elle ne le fut à l'époque de ce grand cataclysme. Or, si le monde était éternel, les divers éléments y seraient toujours en même quantité, et dans des rapports constamment semblables. Si donc la masse d'eau a été plus considérable à l'époque du déluge qu'elle ne l'avait été auparavant et qu'elle ne l'a été depuis; si l'air absorbé par le feu est remplacé chaque jour par un air nouveau, c'est que la cause créatrice de l'univers crée, sans se reposer, une quantité de chaque élément égale à celle qui périt par les révolutions ordinaires des êtres; et s'il est nécessaire qu'elle crée à chaque instant pour soutenir l'existence de l'univers, c'est que c'est elle qui l'a créé une première fois : l'univers a donc eu un commencement.

Sans doute cette démonstration ne satisfera pas ceux qui, s'appuyant sur les principes de la physique contemporaine, croient que la masse de chaque élément est toujours la même dans l'univers, et qu'ils y subissent seulement des transformations qui en réduisent ou en augmentent passagèrement le volume apparent; mais c'est précisément parce que cette preuve appartient à un système de physique tout autre que le système généralement admis, que nous avons jugé à propos de la faire connaître.

Il n'est pas beaucoup plus heureux dans les comparaisons qu'il emprunte à la physique de son temps, pour faire comprendre comment le monde a été créé de rien. Il rejette surtout loin de lui l'idée que l'on pourrait supposer qu'il admet une matière coéternelle à Dieu, soumise à son action ordonnatrice, mais indépendante de sa puissance créatrice. Aussi, pour lui, nier que le monde ait été créé de rien, n'est

autre chose qu'affirmer l'éternité de la matière; la question ainsi posée, nous ne pouvons que reconnaître la vérité de la solution.

Il réfute ensuite les philosophes qui, admettant l'existence de Dieu, ne croient pas qu'il s'abaisse au détail des choses humaines, et nient, par conséquent, la Providence. Il fait remarquer que, dans la simplicité de son acte éternel, la divine Providence n'éprouve ni fatigue ni altération, et ne saurait être comparée aux êtres que nous connaissons par l'intermédiaire des sens, êtres matériels et essentiellement limités, dont l'existence ne se prolongerait pas sans la présence d'une force conservatrice qui n'est que l'action de Dieu lui-même.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que dit Postel de l'existence et de la nature des substances séparées (*substantiæ separatæ*), c'est-à-dire des anges et des démons; non que les arguments sur lesquels il s'appuie soient absolument sans valeur aux yeux de la philosophie; il en emprunte, au contraire, quelques-uns à la raison, et même à Aristote; mais parce que, nonobstant leur origine philosophique, ils nous ont paru peu concluants. Les idées qu'il développe sur la nature de l'homme et sur le but proposé à sa vie par le Créateur sont conformes à la croyance chrétienne de la chute originelle, et se lient naturellement aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption.

Il rentre dans la philosophie par la question de l'immortalité de l'âme. Le premier adversaire auquel il répond, c'est la doctrine stoïcienne, pour laquelle le but de l'homme est, non l'immortalité, mais la pratique de la vertu dans cette vie. Il établit en principe que toute action tend à son accomplissement, qui engendre le repos; qu'elle a, par conséquent, pour but ultérieur le repos; et, alléguant que la vertu est une action, il en conclut qu'elle est le moyen de parvenir à un but déterminé, mais qu'elle ne saurait être ce but. Il montre que les faits sont d'accord avec ce qu'il avance, puisque nous voyons les hommes vertueux sacrifier tout à leur désir d'immortalité. Ses autres preuves sont empruntées, 1° à la nature des facultés de l'âme, qui ne sauraient être le résultat d'une combinaison des éléments; 2° à l'accomplissement nécessaire de la justice de Dieu, qui n'atteindrait pas les coupables si l'homme mourait tout entier avec son corps; 3° à la constitution de l'univers, à la bonté divine, aux conditions du péché, et à d'autres arguments encore faibles ou insuffisants, mais qui, repris par une analyse plus profonde que celle de l'auteur, et rattachés à une unité plus élevée, auraient une portée qu'on ne leur soupçonne même pas dans les ouvrages de Postel.

Nous ne dirons rien du second livre, consacré tout entier à la réfutation de la doctrine de Mahomet; mais le troisième livre mérite de nous arrêter plus longtemps.

Le XVIe siècle fut une époque d'activité singulière pour les esprits; et, s'il fut rarement heureux dans ses projets de réforme, plusieurs des grandes intelligences qui en firent la gloire s'honorèrent par la seule pensée de chercher de meilleures méthodes d'investigation, et de dominer la science par des principes plus généraux et plus vrais : Postel fut de ce nombre. Malgré le respect qu'il professait pour le droit romain, il était frappé de ce que les passions des hommes, leur ignorance, la multitude des interprétations avaient fait, en quelque sorte,

périr la science du droit dans de vaines arguties. Il se proposa de résumer les règles immuables de la justice dans un certain nombre d'axiomes empruntés à la sagesse de tous les temps et de tous les peuples, et qui fussent comme le code universel de l'humanité. On voit ainsi que la tentative dont nous avons fait honneur à Grotius, au milieu du xviie siècle, fut précédée, cent ans auparavant, par celle de Postel. C'était aux sources de la philosophie, *e fontibus philosophiæ,* qu'il voulait puiser les principes du droit commun des nations, idée assurément nouvelle à une époque où la tradition, la coutume, les conventions locales divisaient le droit, et opposaient partout la justice à elle-même.

Il reconnaît deux sources de droit. Il trouve la première dans la nécessité, qui, saisissant les hommes au milieu de leur faiblesse et de leur isolement, les force à rechercher la protection mutuelle que leur garantit la réunion en société; il place la seconde dans la croyance en Dieu, dont l'idée, en l'absence de la connaissance du vrai Dieu, naît de l'admiration, de l'amour, de la crainte. Ce droit religieux et humain, tout à la fois, est celui que connurent les païens. Inférieur au droit né, chez les peuples modernes, des lumières du christianisme, il n'en est pas moins consacré par la sainteté des croyances primitives du genre humain. Postel le considère sous trois aspects : le droit naturel, exclusivement fondé sur la nature; le droit des gens, qui modifie le droit naturel par l'intervention de la raison, dans l'intérêt de la durée et de l'individualité de chaque peuple; le droit civil, qui résulte des mœurs, des coutumes, des lois particulières accréditées chez chacune des nations. Ainsi la constitution même du genre humain, telle qu'elle a été établie par la Providence, est l'origine du droit dans son expression la plus complète.

Il semble qu'après avoir analysé le droit, tel qu'il put être connu par les peuples de l'antiquité, Postel eût dû opposer à cette idée une notion plus parfaite de la justice et des devoirs, éclairée par les lumières du christianisme. Il n'en est rien néanmoins. Son quatrième livre est consacré à développer les moyens et les arguments par lesquels un prince, zélé pour le triomphe de la vérité, pourrait amener les idolâtres, les mahométans et les autres infidèles à croire en la religion de Jésus-Christ.

Dans la partie de son ouvrage où il a traité des principes fondamentaux et des sources du droit, Postel s'est surtout inspiré des ouvrages moraux de Cicéron. C'est un rapprochement analogue à celui que nous avons déjà fait à l'occasion de la doctrine de Grotius. Ce sera la gloire éternelle du grand orateur de Rome, d'avoir popularisé, par la beauté de son style et la richesse des développements qu'il leur a donnés, les principes de la morale antique. Quiconque voudra constater d'une manière certaine l'état de la science morale à la venue de Jésus-Christ, devra le chercher dans le *de Officiis*, dans le *de Finibus bonorum et malorum*, dans *la République*, les *Lois* et les autres ouvrages philosophiques de Cicéron. C'est à cette source que Postel, comme la plupart des érudits de son siècle, a puisé la part de philosophie qu'il a introduite dans ses ouvrages. S'il en est résulté que le fond n'est pas neuf, l'auteur a fait néanmoins, dans l'exposition de ses idées,

preuve de sagacité et d'originalité. Génie inquiet, mais puissant, il a la gloire d'avoir cherché à son époque, dans la limite de ses connaissances et des connaissances contemporaines, l'accord difficile, mais possible et désirable, de la philosophie et de la religion,

Une des bonnes éditions de l'ouvrage de Postel ayant pour titre : *De orbis terræ concordia libri quatuor,* est une édition sans date et sans nom d'imprimeur, petit in-f°. On en cite encore une autre également in-f°, Bâle, Oporin, 1544. On peut consulter, sur les détails de la vie de Postel, un ouvrage curieux du P. Desbillons. H. B.

POSTULAT [de *postulatum*, traduction littérale du grec αἴτημα : ce qui est demandé]. On appelle ainsi, d'après Aristote (*Derniers Analytiques,* liv. I, c. 10), une proposition qui n'a pas encore été démontrée et qui, peut-être, ne le sera jamais, mais qu'on est cependant prié d'accorder pour le besoin de la discussion, ou qui se présente comme un complément nécessaire d'un certain ordre d'idées, quoique nous ne puissions pas en donner une preuve directe. C'est conformément à cette signification, que l'immortalité de l'âme paraît être à Kant un *postulat* de la raison pure ; c'est-à-dire qu'il ne croit pas ce dogme susceptible de démonstration, mais qu'il le considère comme une conséquence nécessaire de l'ordre universel, qui nous appelle au bonheur par les lois de la sensibilité, et nous impose des sacrifices au nom du devoir. Il existe, comme on voit, une différence entre un postulat et une hypothèse. « Toutes les fois, dit Aristote (*ubi supra*), qu'on pose, sans les avoir soi-même démontrées, des choses qui pourraient être, et qu'on les admet avec l'assentiment de celui à qui on les apprend, c'est une hypothèse que l'on fait. » Le postulat, au contraire, n'étant pas de pure convention, quoique nous soyons souvent hors d'état d'en donner une démonstration directe, peut être contesté dans la discussion et ne s'établit que par l'ensemble des idées.

POTAMON d'Alexandrie. « Il y a peu de temps, dit Diogène Laërce (liv. I, § 21), une école éclectique (ἐκλεκτική τις αἵρεσις) fut fondée par Potamon d'Alexandrie, lequel choisissait les doctrines qui lui avaient convenu dans chaque école. » C'est sur ce témoignage principalement que Potamon a été considéré comme le fondateur de la grande école qui compte dans son sein Plotin, Porphyre, Proclus, et qui a prolongé son existence jusqu'au milieu du VIe siècle de notre ère. Quel est donc ce Potamon ? A quelle époque a-t-il vécu, et que savons-nous de sa doctrine ? Telles sont les deux questions auxquelles nous devons répondre, avant d'examiner si l'honneur qu'on lui a fait est mérité. Quant au temps où il faut placer la vie de Potamon, nous sommes condamnés aux plus vagues suppositions. Il n'y a rien à tirer des paroles de Diogène Laërce, puisque nous ne sommes pas en état de fixer d'une manière précise l'âge de cet historien. On lit dans Porphyre (*Vie de Plotin*, c. 9) que les pères, en mourant, recommandaient leurs enfants à Plotin, et que, de ce nombre, ἐν τούτοις, était Potamon. Evidemment, c'est dans le nombre des pères, et non des enfants, qu'il faut le compter : car Porphyre ajoute que Plotin se plaisait à entendre Potamon disserter sur une philosophie nouvelle dont il jetait les fonde-

ments. Dans ce cas, Potamon serait plus âgé que Plotin et appartiendrait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle de notre ère.

Mais voici une troisième version qui contredit absolument les deux précédentes. D'après Suidas (aux mots Αἵρεσις et Ποτάμων), Potamon aurait vécu sous Auguste et serait né quelque temps avant ce prince. Quelques critiques, substituant arbitrairement au nom d'Auguste celui d'Alexandre, ont placé Potamon les uns sous le règne d'Alexandre Sévère, les autres sous celui d'Alexandre le Grand. De ces assertions opposées, la plus probable est, sans contredit, celle de Porphyre. Mais si Potamon, par le temps et le lieu où il a vécu, a pu être en relation avec Plotin, en devons-nous conclure qu'il a été son maître, et que c'est à lui qu'appartient la gloire d'avoir fondé l'école d'Alexandrie? D'abord l'idée de l'éclectisme, la pensée que la vérité est partout mêlée à l'erreur, qu'elle est divisée en quelque sorte entre tous les systèmes, et qu'il s'agit seulement pour le sage, pour le vrai philosophe, de recueillir ses membres épars ; cette pensée n'était pas nouvelle à l'époque dont nous parlons : on la rencontre chez Philon, chez les Pères de l'Eglise, chez Plutarque, Galien, Cicéron ; elle était, pour ainsi dire, le fond de tous les esprits en dehors de l'école sceptique. Ensuite, quelle était la doctrine de Potamon? Nous ne la connaissons aujourd'hui que par un très-court passage de Diogène Laerce, ainsi conçu : « Il lui parut que le criterium de la vérité comprend, d'une part, le principe même qui dirige le jugement, c'est-à-dire la raison (τὸ ἡγεμονικόν), et, de l'autre, le moyen dont se sert la faculté de juger, à savoir la représentation fidèle des objets (τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν). Quant aux principes de toutes choses, il en distinguait quatre : la matière, la qualité, l'action (ποίησιν) et le lieu (τόπον) ; car tout ce qui est a été fait de quelque chose et par quelqu'un, existe d'une certaine manière et quelque part. La fin à laquelle il veut que tout soit rapporté, c'est une vie parfaite qui renferme toute vertu, et d'où ne sont pas exclus les biens corporels et extérieurs. » Nous voyons, par ces lignes, que Potamon n'a touché qu'à trois points : la logique, la morale et la physique. Sur les deux premiers, il a essayé de concilier ensemble le stoïcisme et l'épicurisme. Sur le dernier, il s'en tient aux quatre principes d'Aristote. On n'imagine rien de plus incomplet, de plus grossièrement superficiel, surtout de plus contraire tant à l'esprit qu'à la lettre de la philosophie platonicienne ; comment une telle doctrine aurait-elle pu devenir le germe du néoplatonisme alexandrin?

Potamon avait composé deux ouvrages, dont l'un, entièrement perdu, était un commentaire sur *le Timée* de Platon ; de l'autre, intitulé *Traité des éléments* (Στοιχείωσις), il ne nous reste que le fragment cité par Diogène Laërce. — On peut consulter sur Potamon, Glœckner, *Dissertatio de Potamonis Alexandrini philosophia,* in-4°, Leipzig, 1745.

POUILLY (Louis-Jean Levesque de), né à Reims en 1691, y mourut le 4 mars 1750. De bonne heure, le goût des sciences et de la méditation s'annonça en lui. A vingt-deux ans, il essaya une exposition des principes, fort nouveaux alors, de la philosophie naturelle de Newton. Il renonça ensuite aux mathématiques pour se livrer en-

tièrement à des études philosophiques et littéraires, et fut reçu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1722. Mais déjà le travail avait fatigué sa santé. Pour la refaire, il parcourut le midi de la France, puis l'Angleterre où il visita, entre autres personnages, lord Bolingbroke et Newton. Nommé, à son retour en France, lieutenant général de Reims, il signala son administration par des améliorations et des embellissements dont les habitants de cette ville gardent encore aujourd'hui le souvenir.

Cet écrivain, contemporain de Vauvenargues, mais peu célèbre comme philosophe, mérite pourtant une place dans l'histoire de la philosophie par la précision, la netteté de ses idées, par la douceur même des théories qu'il essaya de répandre, par la clarté de ses écrits, et surtout par la pensée qui domine dans le seul ouvrage de lui dont nous ayons à nous occuper ici. Ce livre est sa *Théorie des sentiments agréables*. Il fut publié d'abord sous la forme d'une *Lettre à lord Bolingbroke*, dans un recueil de divers écrits sur l'amour, l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur, in-12, Paris, 1730.

La *Lettre à Bolingbroke* eut du succès, et les amis de l'auteur l'engagèrent d'en reprendre les idées sous une forme plus sérieuse et plus suivie. Il refit donc son livre, et, avec des additions nombreuses, le publia de nouveau sous le titre qu'il a conservé depuis, in-8°, Genève, 1747; Paris, 1748 et 1749. Une autre édition fut publiée en 1774, vingt-quatre ans après la mort de l'auteur. Dans cette dernière, le fond est toujours le même; seulement les pensées y ont plus de développement; le style est aussi plus régulier, plus châtié; mais, en revanche, il a perdu un peu de sa vivacité.

Le livre des *Reflexions sur les sentiments agréables* se divise en six chapitres :

1°. La théorie des sentiments est du même genre que les sciences physico-mathématiques;

2°. Du plaisir attaché à l'exercice des facultés;

3°. Des objets qui sont agréables par eux-mêmes, soit aux sens, soit à l'esprit;

4°. De l'agrément des biens utiles;

5°. De l'auteur des sentiments agréables;

6°. Du plaisir attaché à la vertu.

Le titre de ces chapitres indique à lui seul l'ensemble de la pensée de l'auteur, le milieu d'idées, pour ainsi dire, où son esprit se meut, le caractère de sa philosophie. Comme la plupart des philosophes de cette époque, Levesque de Pouilly ne cherche qu'une chose dans la vie : la rendre aussi facile, aussi douce que possible. Et c'est dans ce but qu'il interroge la nature humaine, qu'il observe les divers mouvements, les diverses conditions, les diverses nuances de la passion. Il était persuadé que le seul tort d'Épicure est d'avoir borné l'ambition humaine à une sphère grossière, et de n'avoir pas insisté suffisamment sur le prix et l'étendue des plaisirs de l'esprit. Il voulait mettre en lumière le plaisir attaché à la vertu, et, par cet accord du bien et du bonheur, fonder les principes d'une morale exacte et douce à la fois.

Tout ceci n'est pas nouveau; et si Levesque de Pouilly n'avait eu

que cette pensée, on l'eût facilement oublié comme tant d'autres. Mais, en creusant son idée, il rencontre une veine originale qui, vu sa date surtout, n'est pas sans mérite. C'était l'époque où l'esprit d'observation commençait d'être appliqué avec succès aux sciences naturelles. Le grand nom de Newton sortait déjà de la foule avec éclat. Levesque de Pouilly conçut l'idée formelle d'abandonner cet esprit systématique, qui jusqu'alors avait dominé dans les recherches des philosophes, et de soumettre ces recherches à la pure observation des faits. Son idée, qu'il expose explicitement, est que, dans cette voie, la théorie du sentiment (et par ce mot il entendait tous les phénomènes internes) est susceptible d'une certitude pareille à celle des sciences naturelles, qu'il appelle *physico-mathématiques*.

Or, c'est la première fois au XVIII[e] siècle que nous rencontrons cette idée exprimée d'une manière aussi formelle et aussi décisive; car, si elle est en germe dans Buffier, elle n'y est pas avec cette idée d'une certitude analogue à celle des sciences naturelles. Les écossais seuls, plus tard, à dater de Reid, ont repris cette pensée.

Comment Levesque de Pouilly mit-il à exécution son idée? C'est autre chose. En parlant des plaisirs attachés à l'exercice de nos facultés, etc., il montre une science psychologique bien imparfaite. Son observation est souvent superficielle. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il essaye de temps en temps des descriptions psychologiques telles que les entendait Jouffroy. Il expose les faits avec clarté, avec simplicité; il essaye de les analyser, et rencontre de la sorte des vues souvent intéressantes.

Là est, selon nous, le vrai mérite du livre de Levesque de Pouilly. C'était, qu'on nous passe le mot, un bon exemple plutôt qu'un livre savant et profond.

Quand on le lit avec attention, on ne peut d'ailleurs s'empêcher d'être frappé de la faiblesse et de la légèreté de la philosophie de l'agrément et du plaisir, qui était le fond de cette société aristocratique des Bolingbroke, des Helvétius, des Gibbon, etc.; société charmante, heureuse, paisible, qui ne voyait pas le côté sérieux de la vie, et qui prenait pour un temps de plaisir et de repos ce qui est un temps de labeurs et d'épreuves. F. R.

PRÉDESTINATION. Le mot *prédestination* appartient à la langue théologique plutôt qu'au vocabulaire de la philosophie; mais comme nous lui reconnaissons une acception distincte, et qu'il désigne un ordre d'idées voisines de certaines questions philosophiques, nous allons déterminer cette acception et en discuter l'étendue, sans empiéter sur le domaine des croyances révélées. Ce mot a un sens analogue à celui de fatalisme, mais plus restreint : c'est une sorte de fatalisme appliqué à l'individu. Cependant, lorsque l'on considère que le fatalisme est surtout la négation du libre arbitre, et que le libre arbitre n'appartient qu'à l'homme; qu'ainsi le fatalisme semble aussi ne se rapporter qu'à lui, on est tenté de ne voir dans la prédestination qu'un mot différent pour exprimer la même chose. Nous croyons, néanmoins, que l'on se tromperait en ne tenant point compte de la nuance qui les distingue.

Le mot *fatalisme* entraîne en effet l'idée de l'absence de toute liberté dans les actes de l'homme; mais, en même temps, il suppose que ces actes, accomplis nécessairement, entrent dans un système général de faits préordonnés qui constituent le développement inévitable de la destinée de l'individu et de celle du monde. Le fatalisme est l'affirmation générale, *à priori*, que tous les faits qui se produisent dans l'univers, à quelque ordre qu'ils appartiennent, arrivent nécessairement; la prédestination ne concerne que les faits relatifs à l'individu : elle est donc contenue dans le fatalisme, comme une idée particulière dans une idée générale, et en même temps la prédestination une fois admise, conduit, par une induction rigoureuse, au fatalisme. Il y a donc d'abord entre le fatalisme et la prédestination, une première différence, qui est celle du général au particulier; cette différence n'est pas la seule. Le fatalisme s'applique à la fois à l'ensemble et aux détails, quels qu'ils soient, des faits qui se produisent dans l'universalité des choses; la prédestination ne s'applique habituellement qu'à l'ensemble résultant de la vie de l'individu : on le dit prédestiné à la gloire, à l'obscurité, à la richesse, à la misère, etc.... On ne dit pas que les détails de sa vie sont prédestinés, que tel ou tel de ses actes est prédestiné; le mot de *prédestination* s'applique à l'homme et ne s'applique point aux faits. Il est vrai qu'il y a ici une sorte d'inconséquence : car plusieurs des résultats généraux de la vie d'un homme ont été nécessairement amenés par des faits qui devraient être dits prédestinés aussi bien que lui; et si la gloire a dû nécessairement couronner la vie de tel ou tel homme, les travaux et les actes par lesquels il l'a méritée ont dû être prédestinés avec la même nécessité que cette gloire. Nous signalons cette inconséquence; mais quelle qu'elle soit, il n'en reste pas moins vrai que tel est le sens restreint du mot *prédestination*.

La prédestination est entrée dans le domaine de la théologie et de la religion chrétienne par ce passage de saint Paul dans son *Epître aux Romains* (c. VIII, ỳ 29 et 30) : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés, pour être conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » L'Eglise, dans sa sagesse pratique, a toujours pris soin d'adoucir ce qu'il y a d'exclusif et d'absolu dans ces paroles; mais les sectes sorties de son sein n'ont pas imité cette prudence, et souvent, par un esprit d'opposition difficile à justifier, elles ont défendu le dogme de la prédestination avec un zèle qui ne laissait guère à la liberté morale que ce qu'il lui fallait de vie pour s'abdiquer elle-même. Il est vrai que saint Augustin, pressé par les pélasgiens ses adversaires, n'avait pas toujours suffisamment ménagé le libre arbitre, et on ne pouvait s'attendre à ce que ceux qui se disaient exclusivement les défenseurs de la grâce ne missent pas en avant, dans tout ce qu'elle avait de favorable pour eux, une semblable autorité. La réforme du XVIe siècle se montra surtout fidèle au dogme de la prédestination : Luther en fut le défenseur fanatique, et Calvin le surpassa encore dans le zèle de sa polémique. Les mêmes inspirations de prudence, qui avaient dirigé la conduite de l'Eglise

catholique se firent apercevoir sur quelques points de la communion protestante ; mais comme l'Eglise catholique avait rencontré les disciples de saint Augustin, et, plus tard, Jansénius et ses partisans, les théologiens mitigés de la réforme se heurtèrent contre les méthodistes, qui déclarèrent que les élus sont prédestinés au salut, que cette prédestination est gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne peut être méritée par l'homme, et qu'elle sauve sans que les bonnes œuvres y aident, sans que les mauvaises en empêchent l'effet. Tel est le dernier mot de la doctrine de la prédestination ; et l'on voit facilement par quelle raison nous avons dit que la prédestination se rapportait au terme final de la vie de l'homme, et non au détail de ses actions, puisqu'elles sont déclarées indifférentes.

La controverse élevée entre les théologiens roule donc, non pas sur le principe en lui-même, mais sur le plus ou le moins d'extension à lui donner, sur les conditions de son accord avec le libre arbitre. Nous ne prétendons en aucune manière entrer dans cette polémique, nous déclarer pour tel ou tel des adversaires ; la question théologique et religieuse demeure complétement étrangère à ce qui nous reste à dire. Nous devions seulement déterminer le sens du mot *prédestination, le* distinguer de celui de *fatalisme,* avant de le soumettre à l'appréciation des jugements de la raison et de la philosophie. La question pour nous, dégagée de l'élément théologique, se pose donc dans les termes suivants : « Les lumières de la raison conduisent-elles à admettre que l'homme est prédestiné par un décret de Dieu à la récompense ou au châtiment dans une autre vie ? »

La réponse affirmative à cette question serait tout simplement l'affirmation du fatalisme : car on ne peut comprendre la prédestination à la récompense ou au châtiment, sans admettre au préalable la préordination fatale des actes qui les ont amenés. Or, la doctrine du fatalisme a déjà été discutée et réfutée dans ce Dictionnaire, et nous y renvoyons le lecteur, les arguments par lesquels on prouve l'erreur des fatalistes étant les mêmes que ceux que nous pourrions opposer à la doctrine de la prédestination.

Mais nous avons vu que le dernier mot de la doctrine de la prédestination dans les sectes les plus exclusives, ce qui la distingue véritablement de la fatalité, c'est la prédestination au bonheur ou au malheur dans l'autre vie, sans considération aucune des actes accomplis dans celle-ci. Le fatalisme est du moins, dans son erreur, conséquent avec lui-même. S'il admet le bonheur ou le malheur comme nécessités pour l'homme après sa mort, il admet pendant sa vie une égale nécessité pour les actes dont le bonheur ou le malheur seront les suites inévitables. Mais que dire de l'inconséquence d'une doctrine qui, sans nier la liberté, et par conséquent le mérite et le démérite dans les actes moraux de la vie de l'homme, le prédestine arbitrairement à la récompense ou au châtiment éternels, sans égard pour ses vertus et pour ses vices ?... Voici l'explication de cette singularité.

Il n'y a guère que l'Eglise catholique dont la sagesse ait ôté au dogme de la prédestination ce qu'il a d'exclusif et de choquant. Plusieurs des sectes issues de son sein ont, à l'exemple de Luther dans

son livre *De servo arbitrio*, prêché sans ménagement la prédestination ; elle appartient également aux religions de l'antiquité, à celles de l'Asie, et l'islamisme en particulier l'admet sans atténuation. Elles fondent ce dogme sur le dogme universel d'une chute primitive par laquelle l'homme a entraîné dans un malheur mérité sa postérité tout entière, et voici comment leurs docteurs raisonnent : tous les hommes sont criminels, et, comme tels, justement et éternellement condamnés. Si la miséricorde de Dieu veut bien en arracher quelques-uns à cette proscription méritée, c'est à elle qu'il appartient de les choisir, et ceux qui demeurent dans la proscription n'ont point à se plaindre de cette préférence, ni à en chercher les motifs, car elle ne serait point une *grâce* (*gratia gratis data*), disent-ils, si elle prenait en considération les mérites personnels des élus.

Nous ne rappelons ces détails que pour bien caractériser la doctrine de la prédestination, telle qu'elle a été admise par ses défenseurs exclusifs. Il nous serait facile d'en montrer la faiblesse, en faisant observer que, même étant admise la chute de l'homme, il est de l'essence de Dieu d'en vouloir, avec toute sa puissance et tout son amour, la réhabilitation tout entière.

On ne peut connaître en détail la doctrine de la prédestination sans prendre connaissance des nombreuses controverses sur la grâce ; mais si un si long travail inspire de l'éloignement, l'article du *Dictionnaire théologique* de Bergier, au mot *Prédestination*, fournira sur ce point les lumières suffisantes. H. B.

PRÉDÉTERMINATION. *Voyez* FATALISME et PRESCIENCE.

PRÉDICAMENT [*Prædicamentum*]. C'est le nom sous lequel on désignait autrefois les *catégories* (*Voyez* ce mot).

PRÉDICAT [*Prædicatum*, de *prædicare*, dire ou affirmer une chose d'une autre; en grec κατηγορούμενον ou κατηγόρημα]. On appelle ainsi toute idée, soit qu'elle représente une substance ou une qualité, qui peut être niée ou affirmée d'une autre; en un mot, toute idée générale. Par exemple, dans ces deux propositions : Pierre est un homme; l'homme est un animal; *homme*, *animal* sont des prédicats. Par conséquent, le même mot, qui est prédicat dans un cas, peut devenir sujet dans un autre. Aux termes de la définition de l'école, le prédicat, « c'est ce qui peut être dit de plusieurs choses, soit que l'on comprenne toutes ces choses sous un même nom, soit qu'on les considère séparément. » *Unum aptum prædicari de multis, univoce et divisim.* Ainsi l'idée d'animal, ou d'animal raisonnable s'applique aussi bien à tous les hommes réunis sous une même dénomination, qu'à Pierre et à Paul, pris individuellement. On voit qu'il y a une différence entre un *prédicat* et un *attribut*. Le premier de ces deux termes n'a qu'un sens purement logique (*universale logicum*), déterminé par la place qu'il occupe dans la proposition; voilà pourquoi il s'applique indifféremment à une substance ou à une qualité. Le second, au contraire, a un sens metaphysique et invariable ; il exprime toujours une qualité, et même une qualité d'un certain ordre (*Voyez* ATTRIBUTS).

— On touve aussi chez les anciens logiciens le mot *prédicable* (*prædicabile*) pour désigner toute idée susceptible de servir de prédicat; mais c'est exactement la même chose : il s'agit toujours d'une idée générale servant à déterminer une idée particulière. Ce sont ces idées générales que Porphyre, dans son *Introduction aux Categories*, a rapportées à cinq chefs : le genre, l'espèce, la différence, les qualités propres, l'accident.

PRÉEXISTENCE. *Voyez* Métempsychose et Platon.

PRÉJUGÉ [de *præ*, d'avance, et de *judicare*, juger, juger d'avance; en allemand, *Vorurtheil* est composé de la même manière]. Ce terme, sans synonyme dans les langues anciennes, a appartenu d'abord à la jurisprudence : il servait à désigner soit une cause jugée d'avance par la nature des faits produits au jour, soit un arrêt rendu auparavant dans une question semblable à celle qu'on avait à décider. Transporté ensuite par analogie dans la langue philosophique, il y a conservé depuis le XVII[e] siècle la même signification : celle d'un jugement que nous prononçons, ou plutôt que nous acceptons sans examen, et considéré par cela même comme erroné; celle d'une opinion à la fois irréfléchie et fausse, à laquelle nous sommes aussi attachés qu'aux vérités les plus évidentes. Il y a, en effet, un double caractère à considérer dans les préjugés : l'irréflexion et l'erreur. Un grand nombre de nos jugements sont irréfléchis sans être faux, et d'autres parfaitement convaincus de fausseté ont été précédés d'un examen approfondi. Toute erreur n'est donc pas un préjugé; le champ de la première est plus vaste que celui du second, et c'est à tort que plusieurs philosophes les ont confondus. Mais toujours est-il qu'un préjugé est un jugement, c'est-à-dire qu'il repose sur certains principes, sur certaines notions générales, ce qui suffit pour le distinguer de ces sentiments purement personnels qu'on désigne sous le nom de *préventions*.

Est-il vrai, est-il possible même, comme le prétend Bacon, qu'il y ait des préjugés naturels, ou, pour nous servir de ses expressions, des *idoles de la tribu*, c'est-à-dire des erreurs nées avec nous et inséparables de notre espèce? Si des erreurs de ce genre existaient, nous n'aurions certainement aucun moyen de les reconnaître, puisqu'elles seraient conformes aux lois de notre intelligence, et que plus nous les considérerions, plus nous serions forcés de nous y attacher comme à la vérité même. Ce qui distingue, en effet, l'erreur de la vérité, c'est uniquement que celle-ci est d'accord et celle-là en opposition avec les lois générales et invariables de notre nature; l'une nous représente la santé et l'autre la maladie de l'esprit.

Mais s'il n'y a pas d'erreurs naturelles dans le sens propre du mot, il y a des dispositions naturelles qui, détournées de leur but ou développées avec excès, et maintenues dans cette direction vicieuse par la force de l'habitude, peuvent nous conduire à accepter sans examen les opinions les plus fausses ou à nous y arrêter comme à des vérités premières. Ce sont ces dispositions qui engendrent tous nos préjugés, et, pour être juste, c'est à elles qu'il faut rapporter tout ce que dit Bacon des erreurs inséparables de notre existence. On peut les ramener à deux

principales : la confiance que nous avons dans nos semblables, et celle que nous avons en nous-mêmes ; le sentiment de l'autorité et celui de l'amour-propre, ou, ce qui n'est qu'une extension de l'amour-propre, une prédilection ardente pour tout ce qui nous touche de près ; enfin, sous quelque forme qu'elles se manifestent, l'abnégation et la personnalité. Retenez ces deux principes dans de justes limites, ils seront également précieux à l'homme ; ils contribueront dans une même mesure à son perfectionnement intellectuel et moral. Le sentiment de l'autorité, l'abnégation deviendront la base de toute éducation, de toute discipline, de toute tradition, de tout gouvernement et, par conséquent, de tout lien social. L'amour-propre, le sentiment personnel, la confiance en soi compléteront l'œuvre de l'éducation, feront sortir de nouveaux effets des forces qu'elles a éveillées en nous et nous feront vivre de notre propre vie sans nous isoler des autres. Laissez, au contraire, ces mêmes principes se développer sans résistance et sans contrôle ; ajoutez-y, comme nous le disions tout à l'heure, la puissance de l'habitude, vous verrez se déchaîner aussitôt tous les préjugés qui obscurcissent l'esprit humain : préjugés de secte, de nationalité, de profession, de caste, d'école, et ceux qui naissent dans la solitude du cabinet. En effet, dans chacune de ces maladies de notre pauvre espèce, on reconnaîtra sans peine ou un excès d'abnégation ou un excès de présomption, et le plus souvent, si étrange que cela paraisse, tous les deux ensemble. Ainsi, dans les préjugés de secte, qu'il faut bien distinguer des vérités religieuses, puisque la religion élève et unit les âmes, tandis que le fanatisme les abaisse et les divise ; dans les préjugés de secte, nous apercevons bien au premier rang l'influence de l'éducation et de l'autorité bien ou mal comprise; mais l'amour-propre et même l'orgueil y tient aussi sa place. Nous ne souffrons pas volontiers qu'on pense autrement que nous sur des sujets aussi graves, et si nous ne pouvons tirer aucune vengeance matérielle de ceux qui prennent cette liberté, nous nous dédommageons par la persuasion qu'ils n'ont aucune de nos vertus, de nos qualités, de nos puissances intérieures, sans compter les tourments qui les attendent dans une autre vie. La même remarque s'applique aux préjugés politiques et sociaux, avec cette différence que l'amour-propre y joue le principal rôle, et que l'éducation, l'habitude, les idées reçues n'y viennent qu'en sous-ordre. Comment se refuser à cette douce croyance, que la nation à laquelle on appartient est la première du monde; que la classe où l'on est né, que la profession qu'on exerce, pourvu qu'on y trouve beaucoup d'avantages, est la plus belle, la plus glorieuse, la plus utile de toutes ? Ces vanités en commun sont habituellement les plus enivrantes, parce qu'elles ont un certain air d'intérêt public, et, loin d'en rougir, on les érige en vertus.

Les préjugés d'école ne sont que des préoccupations et des habitudes de l'esprit; rarement ils pénètrent dans les cœurs et s'élèvent entre les personnes. On s'est accoutumé, dans une sphère déterminée, à penser d'après certains principes, à y rapporter toutes ses idées, l'esprit n'a plus la liberté de s'en passer un instant, il ne comprend pas et ne supporte pas qu'ils soient mis en question, il les considère en quelque sorte comme une partie de lui-même, s'il ne s'y absorbe pas tout entier.

Enfin, sur les préjugés qui nous viennent de nous-mêmes, qui naissent dans l'étude et la méditation solitaire, nous ne pouvons mieux faire que de laisser parler Malebranche. « Il y a, dit-il (*Recherches de la vérité*, liv. II, 2ᵉ partie, c. 7), trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile ou fausse ; les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies ; enfin, les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu, et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

« Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les chapitres précédents, et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les ministres des princes font à l'égard de leurs maîtres : car, de même que ces personnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs maîtres ; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets, toutes pures et sans mélange ; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et il les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs. »

Après avoir décrit le mal, il serait très-utile, sans doute, d'indiquer le remède, et la chose serait bien aisée, si nous en croyons le docteur Reid. « Il n'est pas toujours facile, dit ce philsophe (*OEuvres complètes*, traduites par M. Jouffroy, t. V, p. 182), étant donnée la maladie qui afflige le corps, de déterminer le remède qui lui convient. Il n'en est pas de même des désordres de l'entendement : dans le plus grand nombre de cas, le mal indique le remède ; il suffit de connaître l'un pour apercevoir l'autre. » Mais nous sommes très-éloignés de cet optimisme : car les préjugés ne tiennent pas seulement à l'esprit, leurs véritables racines sont dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions, et dans la plus intraitable de toutes, l'orgueil. Quand on aura guéri le genre humain de l'orgueil, ce jour-là on aura détruit le plus grand nombre et les plus funestes de ses préjugés. Cependant il est juste de dire que les préjugés, comme les erreurs d'une autre espèce, s'usent peu à peu les uns contre les autres, et deviennent moins malfaisants à mesure que les hommes, admis à une plus grande part de liberté, ont plus de relations entre eux.

Sur les préjugés, en général, on lira avec intérêt le chapitre 2 du livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke ; et sur les préjugés particuliers des gens d'étude la 2ᵉ partie du livre II de la *Recherche de la vérité*, de Malebranche. — Dumarsais (*OEuvres complètes*, t. VI, in-8°, Paris, 1797), a publié un *Essai sur les préjugés* ; mais, loin de nous offrir une analyse et une réfutation des erreurs de ce genre, ce livre en est plutôt un parfait modèle. L'auteur, dans ses

déclamations contre les préjugés politiques et religieux, semble oublier qu'il y a aussi des préjugés philosophiques.

PRÉMONTVAL (André-Pierre Le Guay), né en 1716 à Charenton, est devenu célèbre sous le nom de *Prémontval,* nom qu'il avait pris après s'être enfui de la maison paternelle, où l'on avait voulu le forcer d'étudier la théologie ou la jurisprudence, au lieu des sciences exactes. D'abord caché dans Paris, il s'y fit remarquer à vingt-quatre ans, en donnant un cours de mathématiques, fréquenté ou prôné par une foule d'auditeurs des deux sexes. Déshérité par un père qui avait continué d'abhorrer la géométrie, et accablé de dettes, il se réfugia en 1743 à Genève, et y entraîna avec lui une de ses écolières, déguisée en jockey, la fille de l'habile mécanicien astronome Pigeon d'Osargis. Un secours de 1200 francs, envoyé par un bienfaiteur anonyme qui était Fontenelle, avait aidé sa fuite. A Bâle, il se fit protestant en même temps que sa compagne d'évasion qu'il venait d'épouser. Après avoir erré quelques années en Suisse, en Allemagne, en Hollande, il arriva en 1752 à Berlin, où sa femme, personne très-spirituelle et très-instruite, devint lectrice de l'épouse du prince Henri. Noblement soutenu par ce prince, Prémontval établit une maison d'éducation, et forma des élèves distingués, dont il se plaisait pourtant trop à vanter les prodiges. Reçu à l'Académie quelques mois après son arrivée en *Prusse*, il y manifesta, dès le début, une double tendance : il critiqua avec une égale vivacité la philosophie de Wolf et le style des réfugiés, ambitionnant ainsi, à côté du renom d'un métaphysicien indépendant, le titre de puriste incorruptible. L'ordinaire victime de ses blâmes et de ses railleries, fut Formey; mais comme celui-ci ne répondit que par un grave et digne silence, Prémontval se prit à admirer Formey. L'ouvrage où il avait consigné ses censures grammaticales, *le Preservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne*, fit grand bruit en son temps. Mais la querelle avait révélé chez Prémontval un amour-propre violent, une vanité irritable et inquiète, une humeur contredisante, caustique, paradoxale, qu'un ton tranchant rendit encore plus bizarre et plus difficile à supporter. Quoique diligent et laborieux, le mathématicien aimait les pièces de courte haleine, traçait d'une manière impétueuse des esquisses rapides sur des sujets détachés, et débitait avec feu des petits discours, qui ne manquaient pas de vigueur, mais où l'exagération non plus ne faisait pas défaut : il appelait ce genre des *protestations* et des *déclarations*. Aussi, malgré tant d'années consacrées à l'étude et à la méditation, n'a-t-il laissé qu'une foule incohérente de dissertations écourtées, et point d'œuvre achevée capable de lui attirer l'admiration de la postérité.

Il est vrai qu'il mourut dans la force de l'âge, dès 1764; et sa mort fournit une nouvelle preuve de son caractère violent. Se regardant comme le meilleur écrivain français de l'Allemagne, il se croyait naturellement désigné pour la chaire d'éloquence que Frédéric II allait fonder à Berlin, lorsqu'il apprit que le roi l'avait destinée à Toussaint. Il prit la fièvre sur-le-champ, et expira quelques jours après, le 3 septembre 1764.

Les *Lettres sur la monogamie* (3 vol. in-8°, 1753), qu'il avait publiées en Hollande, dans lesquelles il prouvait par toutes sortes de raisons, d'autorités et d'exemples, que la pluralité des femmes nuit à la saine politique, autant qu'elle est contraire à la religion véritable, ont été attribuées à sa femme; mais elles portent tous les caractères qui distinguent le style de Prémontval.

Ses *Pensées sur la liberté* (in-8°, 1750), spécialement dirigées contre l'école de Leibnitz, sont piquantes et curieuses, mais fourmillent de sophismes et de paradoxes, comme l'a prouvé Mendelssohn, l'un de ses adversaires.

Son traité du *Hasard sous l'empire de la Providence* (in-8°, 1754), dont le titre ingénieux annonce le dessein souvent formé de concilier des opinions extrêmes sur le gouvernement du monde, est un travail estimable, plus mathématique que philosophique; et les contradictions nombreuses que Béguelin y a relevées, n'ont pas empêché d'autres géomètres de le citer avec éloge.

Son *Diogène de d'Alembert*, ou *Diogène décent* (2 vol. in-8°, 1755), ce censeur que d'Alembert avait souhaité à son siècle, mais qu'il avait désiré plus retenu que le cynique d'Athènes, respire une misanthropie hautaine, aussi peu faite pour guérir les hommes que pour leur plaire.

Ses *Vues philosophiques* (2 vol. in-8°, 1756), forment un recueil de morceaux pour la plupart lus à l'Académie de Berlin, et dont les sujets trop variés n'appartiennent pas tous à la philosophie.

Philosophe, Prémontval peut être considéré sous deux aspects, comme polémiste dans ses perpétuelles *Protestations*, comme dogmatique dans ses *Déclarations* sans fin. En tant que polémiste, il s'attaque sans relâche à deux sortes d'ennemis, aux pieux disciples de Wolf, et aux athées de toutes les nuances. Après avoir harcelé les premiers, qui passaient pour les antagonistes les plus ardents de l'athéisme, il poursuit les autres avec le même acharnement, afin de prouver qu'on peut plaider la cause de Dieu tout en combattant celle de Leibnitz.

En qualité de dogmatique, Prémontral s'attache successivement à quatre objets : 1° à déduire l'existence et la nature de Dieu des idées de l'être et de l'infini, fondements de l'ontologie; 2° à prouver l'indépendance de chaque être en particulier, comme de tout l'univers, et en même temps leur dépendance à l'égard de Dieu; 3° à combiner une hypothèse nouvelle sur la communication de l'âme avec le corps, ce qu'il appelle *la psychocratie;* 4° à remplacer l'ontologie variable des écoles par un catalogue invariable des pensées primitives et fondamentales.

Suivons-le, dans ce double rôle, qu'il ne remplit pas entièrement, quoiqu'il ne manquât ni d'idées originales ni de sagacité : c'est la patience qui lui faisait défaut principalement.

Le tort qu'il reproche le plus souvent aux wolfiens, c'est l'abus des définitions; et ce reproche était fondé. Mais, Prémontval l'exagérait, lorsqu'il chicanait Wolf, par exemple, sur la définition du mot *quelque chose* (Mémoire de l'année 1754), comme si cette définition ne devait pas être forcément identique. Il poussait trop loin aussi l'esprit d'opposition, en accusant le principe de la raison suffisante et la loi de la continuité de conduire infailliblement au fatalisme (autre Mémoire de

l'année 1754). Il ne craignit pas, poussé par ce même esprit, de soutenir que la distinction leibnitzienne des vérités en nécessaires et contingentes était une hypothèse inadmissible.

Relativement aux athées, il s'applique tour à tour à les réfuter et à les convertir. Il reproche aux théistes ordinaires, non-seulement de ne pas savoir démentir l'athéisme, mais d'en être cause, en avançant des preuves si peu conformes à la sainte idée de Dieu, et en présentant la divinité surtout avec les attributs de la puissance créatrice. Si Dieu est créateur, s'il fait toutes choses de rien, pourquoi laisse-t-il l'univers en proie à mille vices, à mille maux? Prémontval s'empresse donc de substituer à la notion de cause créatrice celle de la nécessité et de l'indépendance des individus. Les êtres simples, il appelle cela, d'un terme scolastique, l'*aséité* universelle. En admettant ce principe de l'*aséité*, il déclare se transporter volontairement sur le terrain qu'occupent les athées; mais, c'est pour leur montrer que là même on est forcé de reconnaître un dieu infiniment parfait, sage et bon, une divinité qui n'est qu'amour et charité. C'est l'*aséité* qui doit servir de préambule à une *théocharis,* laquelle, aux yeux de l'auteur, mérite de prendre la place de la *théodicée*, comme de la *théologie*.

En vertu de l'*aséité*, tout ce qui est substance, ou être simple, est nécessaire, a toujours été et sera toujours. De là, continue Prémontval, l'existence d'une *infinité* complète pour les êtres qui n'impliquent pas contradiction; actualité d'un infini suprême et sans degrés, qui est la somme des individus, des réels et des possibles, qui est le tout, l'universalité et l'*omnitude* des êtres. Or, si les noms d'intelligence, de bienveillance, de puissance, ne sont pas des mots vides de sens, il doit y avoir une intelligence cent millions de fois plus grande que celle de Newton; une bienveillance cent millions de fois plus étendue que celle de Titus, jointes à une puissance proportionnée, soit dans le globe, soit hors du globe que nous habitons. Il y a l'infini à parier que, dans la variété infiniment infinie de l'omnitude des êtres, il y a un être pareil.

Cet être, se trouvant au souverain degré, est unique. Son éternité diffère de même de notre éternité : chaque instant de son existence a une intensité infinie et forme une éternité en extension, non en succession. Cet être enfin, on peut l'appeler Dieu.

Voilà ce que Prémontval nommait la *théologie de l'être*, « une chaîne d'idées de l'être jusqu'à Dieu. » Quelque cas qu'il en fît, il essaya pourtant de prouver la réalité de la notion divine par une autre voie encore, par la pensée de l'infini (1758). De toutes parts s'offre à nous, dit-il, un être infiniment infini; l'essence du réel et du positif, c'est l'infini; le négatif, l'imparfait, voilà le fini. Si le terme d'être a un sens raisonnable, il doit se confondre avec l'idée d'infini; et puisqu'une conception indispensable à l'esprit humain correspond nécessairement à un objet réel, l'esprit humain ne peut se passer de Dieu, et nulle réalité n'est plus réelle que la divinité.

Par l'un et l'autre de ces essais, Prémontval se flattait d'avoir donné au spiritualisme plus de consistance. Il voulait lui donner plus de spiritualité encore par sa *psychocratie*. Qu'entend-il par cette expression? L'influence alternative entre l'être simple, ou notre âme, et d'autres

êtres, soit analogues à notre âme, et par conséquent spirituels; soit ayant en commun avec elle la simplicité de leur matière. L'âme et le corps agissent et réagissent manifestement l'un sur l'autre; mais, si cette action réciproque est naturelle et réelle, elle est loin d'être *physique.* Lorsqu'on dit : l'âme agit sur le corps réellement, et le corps agit réellement sur l'âme, on veut dire qu'il arrive dans le corps des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications de l'âme, et non dans les états précédents du corps, ni dans l'intervention d'un troisième être différent de l'âme et du corps, tel que Dieu; — ou bien, l'on veut dire qu il arrive dans l'âme des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications du corps, et non dans les états précédents de l'âme, ni dans l'intervention d'un troisième être différent du corps et de l'âme, tel que Dieu. La mutuelle influence des deux substances n'est donc point une influence physique : c'est une influence entre des êtres simples.

Telle est l'hypothèse qui doit détrôner l'*influx physique*, les *causes occasionnelles* et l'*harmonie préétablie*. C'est à cette dernière supposition que la *psychocratie* ressemble le plus. Dans l'une et dans l'autre opinion, tout se passe entre des êtres simples; toutefois, dans celle de Leibnitz, les êtres simples sont à peu près passifs, puisqu'ils ne font qu'éprouver des changements harmoniques entre eux, changements que l'âme humaine éprouve à son tour, parce qu'elle est un être simple. *Psychocratie* signifie empire de l'âme sur la multitude d'êtres simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé. Cependant, comment ces êtres d'une nature inférieure influent-ils sur l'âme, leur maîtresse? Prémontval oublie de nous en instruire. Son hypothèse n'a donc point d'avantages sur les conjectures rivales.

Ce n'était pas, non plus, une suffisante solution que cette ébauche d'un *Alphabet des pensées humaines*, plusieurs fois recommencée par Prémontval, et que nous avons décrite en parlant des travaux de Lambert. Cet alphabet, suivi d'un *Syllabaire* et d'un *Dictionnaire*, devait consister dans la réunion de tous les termes qui ne peuvent s'expliquer par d'autres, de toutes les notions indécomposables et irréductibles, de toutes les conceptions indéfinissables et, par conséquent, primitives et universelles. On y joindrait, afin d'épuiser une aussi importante matière, leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes, et l'on formerait ainsi la liste des éléments de l'esprit humain. Cette liste, évidemment, n'était qu'une imitation des catégories d'Aristote, comme elle devait être la contre-partie des tableaux ontologiques des wolfiens, et comme elle peut avoir concouru à préparer les analyses auxquelles Kant soumit les formes de l'entendement.

Il est curieux de remarquer, en terminant, que Prémontval avait ambitionné ce titre de *Copernic de la philosophie*, que Kant se donna vingt ans après. Par sa *psychocratie*, le mathématicien de Berlin avait prétendu faire tourner le corps et le monde autour de l'esprit, comme l'astronome de Thorn avait fait tourner la terre et les corps célestes autour du soleil. C. Bs.

PRESCIENCE. Tout est pour nous mystère dans la nature divine, et il n'est pas un seul des attributs de Dieu qui, considéré de près,

n'accable notre faible intelligence. Mais l'obscurité redouble, et nous bégayons comme des enfants quand il faut parler de cette connaissance éternelle et infaillible que Dieu a des choses futures, en un mot, de sa prescience. Autant il est manifeste que la prescience est un des attributs de Dieu, autant il nous est difficile de comprendre comment elle est possible, et, par suite, de la concilier avec d'autres vérités certaines, particulièrement avec la liberté de l'homme, fondement de l'ordre moral tout entier. Nous nous proposons premièrement de démontrer que Dieu prévoit l'avenir; en second lieu, de déterminer, autant que possible, comment il le prévoit; enfin, de prouver que la prescience de Dieu n'est pas incompatible avec la liberté de l'homme.

Dans toute cette discussion, nous marchons à la lumière d'un seul principe, savoir que Dieu est l'être parfait, ou, pour mieux dire, la perfection même, l'absolue et infinie perfection. Comme on l'a démontré ailleurs (*Voyez* Infini, Dieu), ce principe a ses racines dans la constitution même de notre intelligence. Essayons d'en dérouler les conséquences.

Tout ce qui convient à la perfection convient à Dieu; tout ce qui n'est pas la perfection est infiniment distant de la perfection elle-même et absolument indigne de Dieu. Il suit de là que Dieu doit être une intelligence; sinon, où serait sa dignité? Le Créateur tomberait au-dessous de la créature. Comme dit un ancien, il ressemblerait à un homme endormi. Il résulte encore du même principe que rien ne peut être caché à l'intelligence divine. Ce n'est pas assez pour elle de la science complète du présent et du passé, il y faut ajouter la prescience de l'avenir. Contestez-vous la prescience divine? Vous mettez en péril ce qu'il y a de plus certain et de plus sacré. Si Dieu ne connaît pas l'avenir, comment sera-t-il la providence de l'humanité dont il ignore les actes futurs? S'il la gouverne, c'est au jour le jour, comme un roi malhabile; s'il dirige le monde, c'est comme un pilote aveugle dont le navire flotte à l'aventure avant de se briser contre des écueils inconnus.

Pour échapper à ce sorite, peut-être dira-t-on qu'il est absurde de supposer que la connaissance d'un objet précède cet objet lui-même; que, de toute nécessité, le modèle existe avant l'image, et que, par conséquent, la prescience est impossible. Nous avouons qu'elle l'est à l'humanité, mais l'humanité elle-même ne commet pas l'erreur de façonner Dieu à sa ressemblance. Elle admet que Dieu a la connaissance des choses futures; elle admet même que certains hommes ont pu les révéler en son nom, et de là vient que tous les peuples ont eu leurs interprètes de l'avenir : ici des prophètes, là des augures, ailleurs des oracles. Et sur quoi repose cette croyance universelle? Sur cette vérité, que la prescience n'a rien d'impossible, et qu'une prétention vraiment absurde serait celle d'assigner des bornes à l'infini.

Nous croyons avoir démontré la prescience divine; essayons d'en déterminer les caractères. Ici, les difficultés abondent. De tous les attributs de Dieu, la prescience est peut-être le plus éloigné de notre nature, le plus essentiellement et le plus exclusivement divin. Que l'on parle de la sagesse infinie, l'homme la conçoit s'il ne peut la comprendre, parce que lui-même est doué d'une certaine sagesse et qu'il a

l'idée de l'infini; il conçoit même la toute-puissance par la puissance bornée dont il dispose. Mais nul de nous ne sait ce que c'est que la prescience, parce que nul de nous n'est doué de la faculté de connaître l'avenir. Nous le devinons, il est vrai, à nos risques et périls; nous nous le figurons à l'image du présent et du passé; nous en raisonnons comme d'une probabilité : jamais nous n'en avons une connaissance directe et véritable. Celui qui dit d'un homme d'honneur qu'il ne commettra pas une lâcheté, dit souvent vrai, mais peut aussi dire faux et, dans les deux cas, ne fait après tout qu'une induction. Les savants décrivent une éclipse future; en ont-ils la prescience? En aucune manière. Quand on connaît les lois des phénomènes astronomiques, il est facile de raisonner d'après ces lois; mais raisonner ce n'est pas savoir: au contraire, c'est ignorer et suppléer par industrie à la vue directe qu'on voudrait avoir et qu'on n'a pas. On a si peu cette vue directe, qu'on ne fait que s'appuyer sur une supposition. Tout manque par la base s'il est fait le moindre changement aux lois ordinaires de la nature. Le jour qui sera le dernier du monde, tous les astronomes se trouveront en défaut.

Ayant à nous faire une idée de la prescience, gardons-nous de l'imaginer d'après nos inductions hasardées que nous décorons, mal à propos, du nom de prévoyance. Nulle faculté humaine n'est l'analogue de la prescience divine. Entre cette prescience infaillible et notre fausse prévoyance, il n'y a absolument rien de commun. Mais si nous ne pouvons dire ce qu'est la prescience, nous savons du moins ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être. Elle ne peut pas être incertaine, sinon Dieu pourrait se tromper, il se tromperait peut-être, et l'erreur, même possible, est incompatible avec la perfection. En second lieu, la prescience ne peut pas être indirecte : car si Dieu ne connaissait l'avenir que par un détour, qu'au moyen d'un intermédiaire quelconque, il s'ensuivrait qu'il l'aurait ignoré, ne fût-ce qu'un instant. Dieu irait donc s'instruisant d'un jour à l'autre, se perfectionnant à la manière de l'homme; il ne serait donc ni infini ni parfait. Qu'on ne l'oublie pas, toute prévision de l'avenir tirée de la considération des antécédents, tout procédé réfléchi, tout raisonnement soit inductif soit déductif, tout tâtonnement comme tout effort sont à jamais exclus de la prescience divine.

D'après cela, ce qu'il y a d'analogue à cette prescience, ce ne sont pas nos prévisions toujours indirectes et souvent fautives; ce sont nos perceptions et, parmi elles, les plus claires, les plus spontanées. Disons mieux : les faits divins n'ont d'analogues que les faits divins eux-mêmes. Si vous savez comment Dieu connaît le présent, c'est de la même manière qu'il connaît l'avenir. Le phénomène dont la cause est encore à naître et qui ne se produira que dans plusieurs milliers d'années, Dieu le voit et le contemple par avance; dès maintenant, et de toute éternité, il le perçoit en son temps et en son lieu, il le constate par anticipation comme le constatera après sa production l'intelligence bornée qu'arrête l'insurmontable barrière de l'avenir. Quelques grands docteurs enseignent que l'existence de Dieu n'est pas successive comme celle des créatures, que, pour Dieu, il n'y a point de temps qui s'écoule, point de passé et point d'avenir; mais un présent

qui n'a pas de fin. Cette doctrine, restreinte à la manière dont Dieu connaît les choses, nous semble d'une incontestable vérité. Oui, tout n'est pour Dieu qu'un présent éternel; mais cela ne signifie pas que Dieu confonde les divers moments de la durée et mêle arbitrairement les différents âges. Il voit dans l'avenir ce qui est dans l'avenir, et dans le passé ce qui est dans le passé. De sorte qu'à parler rigoureusement, c'est Dieu qui se rend présent à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, spectateur de l'avenir auquel il assiste dans le lointain des âges, comme l'œil saisit ses objets à distance, témoin inévitable et infaillible qui, sans effort, embrasse les temps et les espaces d'un seul et même regard.

On demandera maintenant comment Dieu peut être témoin de ce qui n'est pas encore. Nous demanderons à notre tour comment l'esprit de l'homme se reporte à ce qui n'est plus. Si quelque intelligence était bornée au présent, la connaissance du passé et celle de l'avenir lui seraient sans doute également inexplicables. La mémoire que l'homme possède lui est plus familière, mais n'est peut-être pas moins merveilleuse que la prescience qu'il ne possède pas. Et si l'on dit que le passé offre du moins un point d'appui à l'intelligence, en ce qu'il est déterminé par sa prétérition même; je répondrai que, dans la nature des choses, l'avenir n'est pas moins déterminé que le passé, puisque, s'il est absolument certain que ce qui a été a été, il ne l'est pas moins que ce qui doit être sera et sera de telle et telle manière. Seulement, sachant ce qui a été, nous ignorons ce qui doit être; possédant la mémoire, nous manquons de la prescience, de sorte que toute la différence est en nous-mêmes. Au fond, ces comparaisons expliquent-elles le mystère de la prescience divine? Nous ne le croyons pas; nous pensons même que ce mystère est absolument inexplicable. Mais le raisonnement vous impose d'autres vérités que des vérités claires et ce serait être bien peu philosophe que de s'étonner que tout soit pour nous un mystère dans la nature divine.

Restent les difficultés que soulève le dogme de la prescience. Ces difficultés sont à peu près insolubles lorsqu'on ne sépare pas du sujet qui nous occupe les innombrables questions philosophiques et théologiques qui s'y rattachent ou qu'on y peut rattacher. Nous déclarons nous en tenir à la stricte question de la prescience, et nous interdire tout autre terrain que celui de la pure philosophie. Même avec ces restrictions, il reste encore deux sortes de questions à résoudre. C'est une première difficulté de concilier la prescience divine avec la liberté humaine; c'en est une autre de la concilier avec la justice et la sagesse divines. Voici la première difficulté.

Que Dieu, dit-on, prévoie les phénomènes de la nature, rien n'est plus simple, puisque c'est lui qui les a produits; mais si sa prescience infaillible s'étend aux futures déterminations des hommes, il s'ensuit qu'au moment d'agir nous ne pouvons nous déterminer autrement que Dieu l'a prévu. Nous nous consultons, il est vrai, nous délibérons avec maturité, nous croyons même choisir entre le pour et le contre. Vaine illusion, profonde erreur! Après un peu d'agitations, il faut finir par se conformer à la prévision divine, comme l'eau qui se balance dans un vase reprend à la fin sa position d'équilibre. De deux

choses l'une : ou Dieu prévoit infailliblement nos déterminations futures, et alors elles ne sont pas libres; ou elles sont libres, et alors il ne les prévoit pas infailliblement. On donne à choisir : Cicéron, le premier, si nous ne nous trompons, qui se soit nettement posé ce problème, sacrifie résolument la prescience à la liberté. Au XVIe siècle, les stoïciens en ont fait autant; d'autres tiennent peu à la liberté, et la sacrifient à la prescience. Pourquoi citer des noms lorsqu'on sait que le fatalisme religieux, sortant des écoles, a remué le monde, a pesé sur la vie et les destinées des nations. « Ce qui est écrit est écrit, » dit le musulman. A ces paroles, il s'exaltait jadis d'un fanatisme aveugle; aujourd'hui il se laisse tomber dans une torpeur stupide.

Un seul mot suffit pour écarter de la discussion ces doctrines extrêmes. Notre liberté est un fait; la contester et la démontrer sont également impossibles; nous la sentons, nous la voyons. La prescience a été prouvée par des arguments solides; elle est donc certaine, indubitable. Or, entre deux vérités certaines, il ne peut y avoir que des contradictions apparentes. Nulle vérité, en effet, n'est l'opposée d'une autre, sinon elles ne seraient pas toutes deux des vérités; c'est ce qui en prouve le principe de contradiction. Il ne s'agit donc que de les concilier entre elles. Si cette conciliation nous est impossible, concluons-en que notre intelligence a des bornes et que certaines vérités nous surpassent; mais ne cessons pas de tenir fortement les deux bouts de la chaîne dont nous n'apercevons pas les anneaux intermédiaires : car, sacrifier une vérité à une autre, c'est nier la vérité, c'est aboutir à une erreur.

La science ne reconnaît de doctrines sérieuses que celles qui essayent de sauver, en les conciliant, la prescience divine et la liberté humaine. Ces doctrines sont nombreuses; la plupart sont célèbres. Essayons de les apprécier en quelques mots.

Certains théologiens, disciples prétendus de saint Augustin, partent de ce principe, que la liberté actuelle de l'homme n'est pas celle dont il jouissait avant le péché. Avant le péché, disent-ils, l'homme possédait la volonté et, de plus, le pouvoir d'en disposer en l'appliquant à son gré au bien ou au mal, en un mot le pouvoir de choisir. Depuis le péché, l'homme reste borné à la puissance de vouloir, puissance indéterminée que Dieu dirige et tourne à son gré, pour l'accomplissement de ses desseins. La liberté consistant dans la volonté que la prescience ne nous ôte pas, on trouve que cette prescience et cette liberté ne se font point obstacle. Nous en convenons. Mais la difficulté n'est pas de concilier la prescience avec une liberté de fantaisie, imaginée en vue de cette conciliation même. Il s'agit de la concilier avec la vraie liberté humaine. Or, celle-là n'est pas seulement une volonté vague et indéfinie, une puissance générale de vouloir. La conscience atteste que nous prenons un parti lorsqu'il dépendrait de nous d'en prendre un autre; que nous commençons tel acte pouvant ne pas le commencer, que nous le continuons pouvant l'interrompre, que nous l'achevons pouvant l'anéantir. Le problème subsiste donc tout entier.

Une autre doctrine est celle de la contempération ou de la suavité et de la délectation, qu'on appelle victorieuse. Les partisans de ce système reconnaissent toute la liberté humaine; mais, pour être vraiment libre,

disent-ils, l'homme n'a pas besoin d'être déraisonnable ou insensible. Dieu parle à la raison et à la sensibilité : connaissant à fond nos humeurs et nos inclinations de chaque instant, il sait avec certitude le motif qui doit nous déterminer. En conséquence, il dispose les objets, nous met en l'esprit certaines pensées, fait naître en notre cœur certains penchants, nous environne de tant d'attraits, nous séduit par tant de charmes, que la volonté est gagnée tout en restant libre. Nous pourrions résister, mais nous ne résistons pas. Dieu prévoit donc nos actes libres, parce qu'il nous y détermine par son influence victorieuse. Il les sait à l'avance, comme nous savons d'un enfant gourmand qu'il ne résistera pas à la séduction de quelques friandises. Nous demanderons si cette influence divine s'étend à tous les actes humains, sans exception, ou seulement aux actes conformes à la loi morale ? Quelque parti que l'on prenne, on n'aboutit qu'à des impossibilités. Si l'influence divine est restreinte aux bonnes actions, Dieu ne prévoit pas les mauvaises, et c'en est fait de sa prescience. Si cette influence est générale, on prête à Dieu un rôle indigne, celui d'instigateur du mal dont il devient le principe et peut-être la cause. Dans un cas comme dans l'autre, on ôte à la vertu tout son mérite; car, quel mérite peut-il y avoir à se laisser vaincre par un attrait invincible. Dans un cas, comme dans l'autre enfin, il n'y a plus de prescience véritable, plus de connaissance directe et immédiate des choses à venir, mais une connaissance raisonnée, une conclusion découlant nécessairement de certaines prémisses.

Une autre doctrine nous semble entachée du même défaut : c'est celle de la science moyenne ou conditionnée. Il est au pouvoir de Dieu, dit-on, de donner ses inspirations et ses grâces en telles circonstances et en telle mesure qu'il lui plaît. Or, il n'est pas un seul homme qui, pris en tel temps et dans telle situation d'esprit, ne doive librement se déterminer pour tel parti, pourvu que Dieu lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir. Connaissant ses propres desseins, Dieu sait de toute éternité ce que chaque homme doit faire en conséquence de ce qu'il fera lui-même, et c'est ainsi qu'il prévoit infailliblement nos actes libres sans rien leur ôter de leur liberté. Dans cette doctrine, la prescience de Dieu n'est que médiate et conditionnée. Or, toute condition, tout intermédiaire sont incompatibles avec la nature de l'Etre parfait et absolu.

Reste un dernier système, celui de la prémotion ou de la prédétermination physique, système fameux pour lequel les thomistes ont combattu, auquel Bossuet a prêté l'éclat et l'autorité de son nom. Ce système repose sur ce principe, que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, doit nécessairement venir de Dieu ; sans quoi la créature ayant une sorte d'indépendance, la puissance infinie serait limitée et la cause universelle n'existerait plus. Par conséquent, la créature libre dépend de Dieu, non-seulement en ce qu'elle est et en ce qu'elle est libre, non-seulemen ten ce qu'elle sera heureuse ou malheureuse selon l'usage qu'elle fera de sa liberté; mais encore en ce que Dieu dispose de cette liberté même, en ce qu'il en décrète et en produit tous les actes comme partie intégrante de ses desseins éternels. Ainsi s'explique la prescience divine. Dieu connaît à l'avance nos actes libres

parce qu'il sait à l'avance ce qu'il opérera lui-même. Si quelque action n'avait pas sa cause dans la volonté divine, non-seulement Dieu ne pourrait la prévoir, mais il l'ignorerait une fois produite, parce que l'Etre parfait ne recevant rien du dehors, rien ne peut lui être connu que lui-même et ce qu'il produit.

Sans aucun doute, dans la doctrine de la prédétermination physique, ce grand mystère de la prescience divine n'offre plus la moindre difficulté; mais que fait-on de la liberté humaine, et comment les actes que Dieu décrète et qu'il opère peuvent-ils s'appeler encore les actes libres de la créature? C'est ici que triomphent les partisans de cette doctrine, dans leur pensée du moins. Nos actes libres que Dieu a décrétés restent libres, disent-ils, précisément parce qu'il les a décrétés libres. Il veut de toute éternité que nous accomplissions tel acte, mais il veut que ce soit librement que nous l'accomplissions. Le décret de Dieu, loin de ruiner notre liberté, en est la cause et le fondement. Il faut entendre ici Bossuet lui-même :

« Le propre de Dieu, dit-il, c'est de vouloir; et en voulant, de faire dans chaque chose et dans chaque acte ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature; il ne lui répugne pas, non plus, de se faire par la volonté de Dieu qui le veut et la fera être, telle qu'elle serait si elle ne dépendait que de nous.... Car, à parler proprement, l'etat de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi, il fait être homme ce qui est homme, et corps ce qui est corps, et pensée ce qui est pensée, et passion ce qui est passion, et action ce qui est action, et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, et libre en acte et en exercice ce qui est libre en acte et en exercice : car, c'est ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *à priori* de tout ce qui est. »

Voilà de grandes paroles, mais ces paroles sont-elles vraies? Sans doute, c'est une vérité, que la créature tient de son auteur tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle peut; et, en ce sens, Dieu, cause productrice de notre liberté, est la cause indirecte de tous nos actes libres. Mais, ces actes eux-mêmes, il n'y a que nous qui puissions les produire, car il est de l'essence de tout acte libre d'être conçu, voulu, entrepris, exécuté par un seul et même être, de n'avoir qu'un seul et même être pour auteur et pour agent. Si Dieu créait nos volontés comme il crée tout notre être, c'en serait fait des actes libres et de la liberté de l'homme. Dieu, dit-on, en voulant nos actes les veut libres, donc ils le sont. Etrange argument! si le dieu des thomistes veut de telles choses, il tombe au-dessous de l'humanité qui du moins ne veut rien que de raisonnable. Dieu ne peut vouloir que les rayons du cercle ne soient plus égaux, que les corps cessent d'être impénétrables. Pourquoi? Parce qu'un corps se définissant par son impénétrabilité, et le cercle par l'égalité de de ses rayons, l'un et l'autre ne sont plus si l'on supprime les conditions de leur existence. Il en est ainsi de la liberté. Comme Dieu ne fait pas qu'une chose, restant elle-même, soit en même temps son contraire; il ne faut pas, non plus, que nos actes libres, s'ils sont voulus par lui, soient encore des actes libres. Puis, est-ce un

ncipe incontestable, que Dieu ne connaît que lui-même et ce qu'il ère? Et pourquoi en serait-il ainsi? Dieu cesse-t-il d'être tout-puis-it parce qu'il se produit des actes dont il est la cause première, mais la cause directe? Autant vaudrait dire qu'il n'est infini qu'à la con-on d'exister seul, et proclamer le dieu sans monde et sans causalité quelques philosophes anciens. Dieu crée des êtres capables de se dé-miner par eux-mêmes, des êtres privilégiés faits à son image; sa jesté en est-elle amoindrie? ou, parce que les actes accomplis par s êtres ne sont qu'indirectement l'effet de sa volonté, soutiendra-t-i qu'il est plus digne de lui de les ignorer que de les connaître? Cela est pas possible. Bossuet, pensant glorifier le Créateur, a donc dé-adé la créature; il s'est trompé sur les vrais rapports de Dieu et de omme.

Le défaut commun de toutes ces doctrines, c'est de ne tenir aucun mpte des faits et de ne pas définir les caractères essentiels de la pres-nce divine. Il a été établi que Dieu ne peut prévoir à la manière de omme, par voie d'induction et de tâtonnement. Il faut que sa pres-nce soit une perception directe et immédiate, une science réelle de venir. Or, s'il en est ainsi, non-seulement la prescience divine et liberté humaine ne sont point inconciliables, mais il nous semble a'elles se concilient d'elles-mêmes et sans effort. En effet, la condition e toute science directe et véritable, c'est de se modeler sur son objet, l'imiter et de le reproduire avec sa propre nature et ses caractères sentiels. L'intelligence qui connaît l'avenir doit franchir l'intervalle des mps; se rendre présente aux événements futurs, les constater à telle ure tels qu'ils seront à telle autre, les observer de loin comme elle rait de près; sans quoi, il n'y a plus de vue directe ni de prévision ritable. Or, ce spectacle de l'avenir a-t-il pour effet de transformer venir, de rendre fatal ce qui serait libre, d'enchaîner des résolutions turellement indépendantes? Comme la science du présent constate qui est, la science de l'avenir constate ce qui sera, l'une et l'autre nt déterminées par leurs objets, elles doivent les rendre tels qu'ils nt. L'acte libre que Dieu prévoit est comme l'acte libre que la con-ience atteste. Celui-ci est libre, l'autre le sera, voilà tout ce que on peut conclure. Mais nos adversaires raisonnent différemment. Les ctes libres de l'homme, disent-ils, sont prévus avec certitude, donc ls ne sont pas libres. Etrange confusion! *Fatal* et *certain* sont-ils des xpressions synonymes? La certitude d'un acte futur a-t-elle une vertu ue n'a pas la certitude d'un acte présent ou d'un acte passé, et le oute du spectateur est-il la condition d'un acte libre? Voilà pourtant ur quoi repose toute l'objection que nous combattons.

Non-seulement la prescience divine n'enlève pas à nos actes futurs ur liberté, mais elle n'a même aucune influence sur leur certitude. ue Dieu prévoie ou ne prévoie pas nos actes libres, il est impossible u'ils ne soient pas, s'il est vrai qu'ils doivent être. Présente, passée ou ture, chaque chose porte en elle-même et indépendamment de toute telligence, une sorte de nécessité conditionnelle qui dérive de sa na-re propre, et n'est que l'expression de son individualité. Il est vrai une vérité éternelle et nécessaire, que ce qui a été a été, que ce qui existe, que ce qui doit être sera, et sera avec tel caractère, de

telle façon et non d'une autre. On croit que la certitude de nos actes futurs leur vient de la prescience divine; on se trompe. Présents par avance à cette prescience infaillible, nos actes sont exactement ce qu'ils seraient sans elle. Même sous ce rapport, la prescience ne crée rien, elle ne fait que constater ce qui est dans la nature des choses.

Un dernier mot sur ce sujet. Cette sorte de nécessité inhérente à chaque événement, appliquée aux actes de la Divinité, leur imprime le caractère de certitude anticipée dont elle marquait les actes de l'homme. Si Dieu ne doit pas accomplir tel acte, il est impossible qu'il l'accomplisse; s'il doit l'accomplir, il est impossible qu'il ne l'accomplisse pas. Sur ce fondement, essayera-t-on aussi de prouver que Dieu n'est pas libre? Poursuivra-t-on jusque dans le ciel la liberté qu'on a déjà chassée de la terre? N'admettra-t-on que des causes fatales, c'est-à-dire des effets sans causes, qu'un univers sans providence, sans but moral, sans dignité, sans raison d'existence? Ce serait pour tant d'absurdités qu'on aurait maintenu une confusion d'idées déplorables et posé ce principe faux, que tout acte futur, s'il n'est douteux, n'est qu'un acte fatal.

Sur le sujet que nous avons traité, on peut consulter saint Augustin, *Traité de l'esprit et de la lettre*. — Bossuet, *Traité du libre arbitre*. — Leibnitz, *Théodicée*. — Fénelon, *Existence de Dieu*. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*. **D. H.**

PREVOST (Pierre) naquit à Genève, le 3 mars 1751, d'Abraham Prevost, pasteur et principal du collége, homme distingué par sa modestie autant que par son savoir. Après avoir étudié la théologie et le droit, à côté des lettres et des sciences, il accepta une place de précepteur en Hollande, où il pouvait non-seulement s'instruire auprès des grands humanistes de Leyde, les Ruhnkenius et les Walckenaër, mais goûter le fils de l'un d'eux, le philosophe Hemsterhuys, qui venait de publier ses premiers écrits. Un voyage en Angleterre suivit le séjour en Hollande et ouvrit de nouveaux horizons au curieux Genévois. D'Angleterre il vint à Paris, et eut pour élève Benjamin Delessert. Prevost fut l'instituteur que l'auteur d'*Emile* avait conseillé de choisir, un maître *doux, attentif et d'une patience invincible*. Cependant Rousseau, qu'il connut alors et qui l'aima, reconnut en lui non-seulement un homme bon et vertueux, mais un savant aussi judicieux que solide. Le monde lettré de Paris apprit bientôt aussi à le connaître par une exacte traduction d'Euripide (1770), à laquelle succédèrent, vingt ans plus tard, d'intéressantes études sur la philosophie du tragique grec (1808). Cette version le recommanda à Frédéric II, qui lui fit offrir une position devenue vacante par la mort de Sulzer. En 1780, Prevost se rendit à Berlin comme professeur à l'Ecole militaire et comme membre de l'Académie. Il s'y lia intimement avec trois académiciens dont le commerce journalier lui fut également utile : l'helléniste Bitaubé, le géomètre Lagrange et le philosophe Mérian.

Son séjour en Prusse ne fut pourtant que de quatre ans. Etant allé voir ses parents en 1784, il reçut du conseil de Genève l'offre d'une chaire de littérature qu'il accepta, au grand déplaisir de Frédéric. Cette chaire, il l'échangea, en 1793, contre celle de philosophie, à la-

quelle il joignit, en 1810, l'enseignement de la physique générale. L'activité qu'il développa dans l'université genévoise tient du prodige. Non-seulement il mena de front des cours de philologie, de philosophie et de sciences naturelles, mais il prit une part considérable à l'administration des écoles et des affaires publiques. Il fut longtemps un des législateurs, un des négociateurs de sa patrie. Il concourut, de plus, à la rédaction d'un grand nombre de journaux littéraires et scientifiques, particulièrement des *Annales de chimie et de physique*, et de la *Bibliothèque universelle* que les frères Pictet avaient fondée. Il traduisit un grand nombre d'ouvrages célèbres; il en composa lui-même qui ne manquèrent pas d'importance ni de succès. C'était un savant presque universel, qui, sans se montrer inventeur, était doué d'une rare sagacité. C'est ainsi que, dans la théorie du calorique rayonnant, il devina des lois confirmées plus tard par l'expérience. Une dialectique serrée, une précision parfois un peu sèche, une douce ironie qui rappelle le lecteur assidu de Platon et de Xénophon, forment les traits les plus essentiels de son style. Grâce à ces dons divers, tous appuyés sur une admirable mémoire, il cultiva avec patience et bonheur, à côté de la philosophie, la physique, l'économie politique, la littérature ancienne, jusqu'au jour de sa mort, qui arriva le 8 avril 1839.

La réputation de Prevost est due à ses traductions autant qu'à ses travaux personnels et originaux. Par les premières, il a concouru à faire connaître ou apprécier sur le continent Adam Smith, H. Blair, Bell, Malthus, Dugald Stewart, son ami et son correspondant. Rien donc de plus naturel que le crédit dont il jouissait dans les Sociétés royales de Londres et d'Edimbourg. D'autres académies s'honorèrent de son affiliation, les unes à cause de son ouvrage *Sur l'origine des forces magnétiques*, les autres à cause de son travail *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées*, d'autres encore a cause de ses *Essais de philosophie* (2 vol. in-8°, 1804).

L'enseignement philosophique, dans l'université de Genève, lui eut des obligations particulières pendant près d'un demi-siècle. Cet enseignement n'avait cessé d'être très-remarquable depuis la fin du XVIIe siècle; Prevost le rendit encore plus solide et plus complet. Les maîtres, ses devanciers, avaient toujours tenu la philosophie dans un rapport intime avec les sciences naturelles et exactes, les lettres et la religion. Prevost maintint cette triple alliance, et même il la fortifia par des ressources empruntées aux autres nations. Son mérite consiste à avoir, d'une part, affermi davantage la méthode d'observation appliquée à la nature de l'homme; d'autre part, rattaché l'expérience à l'histoire de la philosophie, à ce qu'il appelait *les meilleures autorités*.

Le philosophe, dit Prevost dans ses *Essais de philosophie*, étudie la nature; la nature des corps est l'objet de la physique; celle de l'esprit est l'objet de la métaphysique. Il n'y a qu'une manière d'étudier la nature : c'est de l'observer. Toutefois, l'observateur se peut placer à deux points de vue; il peut considérer l'espèce dans les procédés les plus généraux de l'intelligence, comme on étudie les procédés de l'instinct animal; il peut analyser ensuite l'esprit humain d'une manière individuelle, classer ses facultés et suivre par ordre les phénomènes qui s'y rapportent. En analysant l'esprit humain, on arrive à reconnaître

trois facultés distinctes : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. La *philosophie rationnelle* se composera donc de trois parties : sensation et sentiment, raison et raisonnement, volonté et action ; en d'autres termes, psychologie, logique et morale. L'expérience individuelle est la source ordinaire des connaissances philosophiques ; car le philosophe est avant tout le naturaliste de l'esprit humain, le physicien de l'âme. Cependant l'observation de soi-même est insuffisante : il y faut joindre les expériences d'autrui, les travaux des hommes savants et ingénieux, ces travaux qu'il serait peu sage de rejeter, lorsqu'ils diffèrent de nos idées. Attendons qu'ils aient subi l'épreuve du temps, et éprouvons-les par nous-mêmes.

Les autorités auxquelles il a recours, Prevost les partage en trois classes : l'école écossaise, l'école française, l'école allemande. La première a ses sympathies les plus vives et les plus constantes; il lui reconnaît l'avantage d'avoir surtout contribué au perfectionnement de la morale, et de s'être éclairée des lumières de la physiologie; mais il lui reproche aussi d'avoir détaché des études spéculatives la logique, c'est-à-dire la branche à laquelle il attachait le plus grand prix. L'école française commence pour lui à Descartes et à Malebranche, dont il voit avec peine la métaphysique mêlée à une physique vicieuse; elle s'arrête à Destutt de Tracy et à Maine de Biran; et elle lui offre pour caractère commun la netteté d'investigation et d'expression. Condillac et ses disciples lui paraissent à tort réduire toutes les opérations de l'âme à la seule *sensibilité*, se permettant de prendre ce mot tour à tour au propre et au figuré, et manquant ainsi à la précision, cette première loi du langage philosophique. En disant : « Penser, c'est sentir des sensations, des souvenirs, des rapports; » ils donnent au mot *sentir* une extension fâcheuse. Tous ces actes de la pensée se passant au dedans de nous, sont des modifications de nous-mêmes dont nous avons la conscience; mais il ne s'ensuit pas que tous soient des sensations, comme le prouve la division même qu'on en fait. Aussi Prevost penche-t-il moins vers Condillac que vers Charles Bonnet, son compatriote.

Quant à l'école allemande, à laquelle il assigne trois chefs, Leibnitz, Wolf et Kant, elle lui inspire moins d'intérêt. La doctrine de Kant surtout lui semble peu faite pour se répandre en Europe. Il convient, toutefois, que le philosophe de Kœnigsberg a montré mieux que personne que nos sensations et nos jugements revêtent nécessairement la forme de notre esprit, se modelant sur les linéaments et s'encadrant dans les catégories de notre esprit, dépendant enfin de notre constitution primitive, de notre organisation intellectuelle. Prevost désire, d'ailleurs, qu'en critiquant la philosophie de Kant on distingue ce qui lui est propre, et ce qu'elle s'est appropriée (*Essais de philosophie*, t. Ier, p. 43 et suiv. — Traduction des *Essais philosophiques* d'Adam Smith, t. II, p. 263 et suiv.).

Celui des philosophes écossais dont il se rapproche le plus, c'est Dugald Stewart. Aussi le cite-t-il maintes fois dans ses *Essais*. Avant que de connaître les écrits de Stewart, il était pourtant arrivé, sur la plupart des points, par lui-même, à des conclusions analogues. L'influence prolongée de Mérian et d'autres penseurs, qu'il avait connus en Prusse, peut suffisamment expliquer cette ressemblance.

Prevost avait, en effet, entretenu des relations avec ses amis de Berlin, après son retour à Genève; et cette correspondance valut au monde savant plusieurs mémoires très-curieux ou très-instructifs. Outre une série d'études sur le calcul des probabilités, considéré en lui-même et dans ses applications au gain fortuit, à la valeur du témoignage, à l'estimation des causes par les effets, etc., Prevost fournit à l'Académie prussienne un travail étendu *Sur les méthodes employées pour enseigner la morale,* sorte de parallèle entre la morale *de principe,* la morale *de sentiment* et la morale *d'expérience;* puis un *Essai sur le principe des beaux-arts,* qu'il envisage successivement dans leur partie *mécanique* et dans leur partie *libérale,* et qu'il suit tantôt dans leurs liens avec l'imagination, tantôt dans leurs effets sur les organes de l'homme, sur sa sensibilité, sur sa raison, sur son plaisir et son bonheur.

Dans un autre mémoire où il *compare l'économie des anciens gouvernements et des nouveaux* (1783), par rapport à l'administration générale des finances et aux principes des diverses opérations économiques, Prevost s'annonce déjà comme le disciple de Smith et de Malthus. Ses études d'économie politique, au reste, ne doivent pas nous occuper ici, parce qu'elles ne se sont guère éloignées des doctrines de l'école écossaise.

Signalons encore, parmi ses travaux détachés, un ouvrage également envoyé à Berlin, et intitulé *Quelques remarques sur l'âme humaine* (1802). Il y paraît à la fois comme physicien et comme logicien, en tâchant d'expliquer comment ce que Kant appelait les formes *à priori* de l'intuition, pouvait se retrouver *à posteriori* dans l'échelle fixe des sons et des couleurs, dans le double domaine de l'ouïe et de la vue, de la succession et de la simultanéité. Pythagore et Newton s'y trouvent habilement rapprochés de Kant.

Quant à ses *Essais de philosophie,* qui resteront à bon droit le principal fondement de sa renommée philosophique, il serait difficile d'en donner ici une analyse complète, tant ils sont rédigés avec brièveté et concision. Bornons-nous à une indication sommaire des matières qu'ils contiennent. Le tome premier est une *analyse des facultés de l'esprit.* L'esprit humain y est considéré, d'abord, dans ses procédés les plus généraux, c'est-à-dire au milieu de la nature et du monde animal, puis dans la société humaine; il l'est ensuite dans les éléments de la pensée, la sensation et la raison; il l'est enfin dans ses facultés actives, celles qui servent ou constituent la volonté. Le second tome est intitulé *Logique,* et parcourt les articles suivants : la vérité et ses caractères, la méthode et ses applications, l'erreur et ses remèdes. Ce même volume renferme quelques opuscules de logique de l'un des maîtres de Prevost, Georges Le Sage, dont il a écrit la vie et exposé les opinions dans un fort volume, publié en 1805.

La vie de Prevost même a été trop rapidement esquissée par un de ses nombreux élèves, le botaniste De Candolle, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, année 1839. C. Bs.

PRICE (Richard), philosophe anglais, né en 1723, à Tynton, dans le pays de Galles, mort en 1791. Il reçut une solide instruction

par les soins de son père, membre d'une congrégation calviniste, et se livra avec la plus grande ardeur à l'étude des mathématiques, de la philosophie et de la théologie. Devenu plus tard ministre dissident, il soutint avec Priestley la doctrine des unitaires, en même temps qu'il publiait sur les matières de politique et de finances une foule d'écrits qui émurent vivement l'opinion. Polémiste infatigable, son nom se trouve mêlé à toutes les grandes controverses de cette époque. En reconnaissance des services qu'il avait rendus à la cause de l'indépendance, le congrès américain l'invita à venir fixer sa résidence aux Etats-Unis. Lord Shelburne, premier ministre, l'appela près de lui en qualité de secrétaire particulier. Pitt le consulta et lui emprunta, dit-on, en partie, ses plans de réforme financière. Price, enfin, accueillit avec enthousiasme les premiers triomphes de la révolution française, et se montra toujours l'un des plus intrépides défenseurs des grands principes de la liberté civile et religieuse. Il ne défendit pas avec moins d'ardeur la cause de la liberté morale en philosophie, ainsi que l'atteste son premier ouvrage, à la date de 1758 : *Revue des principales questions et difficultés en morale* (*Review of the principal questions and difficulties in moral* (in-8°, Londres, 1758), et la polémique qu'il eut à soutenir contre Priestley, son ami, sur les questions du matérialisme et de la nécessité. C'est sous ce rapport, et seulement comme philosophe, que nous avons à le faire connaître.

Le problème de l'origine des idées est le problème fondamental de la philosophie au XVIIIe siècle. On sait quelle avait été sur ce point la doctrine de Locke, et comment les philosophes qui vinrent après lui demeurèrent fidèles à la solution qu'il en avait donnée. Ainsi, Hutcheson, adversaire déclaré de l'égoïsme de Hobbes, n'avait cru pouvoir mieux le combattre qu'en demandant à la sensibilité même l'origine de l'idée de bien et de mal, de juste et d'injuste. Cette idée, il la faisait dépendre des perceptions d'un certain sens nommé *sens moral*, comme les idées que nous avons des corps et de leurs propriétés physiques dépendent du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Ce fut contre cette hypothèse que Price vint protester à son tour, et réclamer, au nom de la raison dont Locke et ses disciples avaient méconnu, sinon nié formellement le rôle et la portée. Or, ni la sensibilité, ni l'intelligence empirique ne sauraient rendre compte de toutes nos idées. Il en est dont on chercherait vainement à expliquer la présence dans l'esprit humain par la seule intervention de ces deux facultés secondaires. D'où viennent, par exemple, les notions de temps, d'espace, de cause? Sont-elles le produit de la sensation ou de la réflexion opérant sur les données que la sensation aurait préalablement fournies? Il est également impossible de le supposer, à moins d'altérer les caractères et la vraie nature de ces notions fondamentales. Loin d'être le résultat de généralisations successives, elles sont immédiatement perçues avec toute l'autorité qui leur est propre. Ce n'est pas l'expérience qui les fonde ni qui en mesure la valeur et la portée ; elles servent, au contraire, de règle à l'expérience, elles en sont l'antécédent logique et la condition formelle. Toute cette polémique de Price contre la théorie de Locke est des plus solides : il en dévoile avec une sagacité supérieure les côtés faibles, et distingue le premier dans la connaissance les

deux éléments qui la constituent, l'un *à priori*, l'autre *à posteriori*: celui-ci tout extérieur et plus directement accessible à l'observation; celui-là plus secret, mais non moins réel et que la raison seule peut atteindre.

L'hypothèse du sens moral se trouve dès lors ruinée par sa base. On convient avec Hutcheson que l'idée du bien et l'idée du mal sont des idées simples; mais on nie qu'elles proviennent des perceptions d'un certain sens interne dont l'office serait analogue à celui des sens physiques dans nos rapports avec le monde extérieur. Hutcheson a confondu deux phénomènes très-distincts, l'idée même de vice et de vertu, et le plaisir et la peine qui en sont la suite; et, comme de ces deux éléments le second est plus apparent que le premier, il a cru que la sensibilité suffisait pour en rendre compte. Mais à quel titre ce qui agrée à un sens deviendrait-il par cela seul obligatoire? Et pourquoi le sens moral, à l'exclusion de tout autre, jouirait-il de ce merveilleux privilége? Les données du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont toutes relatives au sujet qui les perçoit. Les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste seront donc frappées du même caractère de contingence et de relativité. Le dilemme est invincible, et Price en conclut que ces idées, immuables de leur nature, ne sont et ne peuvent être que des conceptions *à priori* de la raison.

Telle est dans son ensemble, la doctrine de Price. La partie critique en est de beaucoup la plus importante, comme on l'a vu. Quant à la partie dogmatique, Price énumère les caractères de l'idée de bien avec sa précision habituelle. Il montre que cette idée, malgré des exceptions apparentes, se retrouve également chez tous les hommes; qu'elle est universelle, absolue, obligatoire. Il défend encore la liberté humaine contre les objections des fatalistes, et détermine ainsi les conditions essentielles de l'accomplissement et de l'appréciation des actes moraux. En un mot, il appartient à l'école rationaliste, dont il est le plus ferme représentant au XVIIIe siècle en Angleterre; mais son principal titre à l'attention de l'histoire sera toujours d'avoir combattu l'empirisme de Locke, et ruiné par cela même toutes les théories morales qui reposent sur les seules données de la sensation ou du sentiment.

Voyez les historiens de la philosophie, et Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II. A. B.

PRIESTLEY (Joseph), physicien et chimiste éminent, théologien et philosophe, né en 1733 à Fieldhead, aux environs de Leeds, mort en 1804. Priestley, dont le père était marchand, et appartenait à la religion calviniste, se livra d'abord avec passion à l'étude des langues, et notamment de l'hébreu. Au sortir de ses classes, il fut nommé ministre d'une faible congrégation à Needham-Market, en Suffolk, et, un peu plus tard, à Hamptwick, comté de Chester; mais les soins de son ministère ne suffisaient pas à l'activité de cet esprit infatigable. Il résolut de se vouer à l'enseignement de la jeunesse, et s'occupa de nombreux travaux de littérature, de sciences, de politique, de théologie, d'histoire. Chargé des fonctions de professeur à l'académie dissidente de Warrington, il en sortit après un séjour de sept années, pour aller s'établir à Leeds, où il reprit la direction d'une congrégation de dissi-

dents. L'occasion d'exercer son zèle ne lui manqua pas. De vives controverses s'étaient engagées en Angleterre sur les points les plus délicats de la théologie chrétienne ; Priestley s'y jeta avec son ardeur accoutumée, et défendit la cause des sociniens. Du reste, une juste célébrité s'attachait dès lors à son nom : des expériences et des découvertes du plus haut intérêt en physique et en chimie avaient attiré sur lui l'attention du monde savant. La publication d'une histoire de l'électricité qui parut en 1767, lui avait ouvert les portes de la Société royale de Londres. Franklin, Watson, Price, comptaient au nombre de ses amis. Une nouvelle théorie de la vision, des travaux importants sur l'air phlogistique (l'oxygène de Lavoisier) avaient enfin mis le comble à sa renommée comme physicien et chimiste du premier ordre. Appelé près de lord Shelburne, depuis marquis de Lansdown, en qualité de bibliothécaire, Priestley quitta Leeds pour se rendre à cette honorable invitation ; mais l'extrême indépendance de son caractère et de son esprit ne lui permit pas d'occuper longtemps ce poste qu'il résigna pour se retirer à Birmingham. Nommé pasteur de la principale église dissidente de cette ville, il reprit avec plus de passion que jamais ses controverses théologiques, et publia livres sur livres dans l'intérêt de la doctrine des unitaires. Partisan déclaré de la liberté religieuse, Priestley ne se montra pas moins intrépide défenseur de la liberté politique. Au moment où la révolution française venait d'éclater, il en soutint les principes avec une rare énergie dans une série de lettres familières aux habitants de Birmingham. Ces lettres, en réponse aux réflexions de Burke, eurent un immense retentissement de l'autre côté du détroit, et lui valurent chez nous le titre de citoyen français, et de membre de la Convention. Il ne tarda pas à expier cet honneur. En 1791 sa maison fut pillée et brûlée dans une émeute. Chassé de Birmingham, il dut se réfugier à Londres, où il obtint la place de ministre de la congrégation d'Hackney, que la mort de son ami Price venait de laisser vacante. Mais il avait soulevé contre lui trop de rancunes et d'animosités par son ardent prosélytisme politique et religieux, de nouvelles persécutions l'atteignirent dans sa retraite, et il fut obligé d'aller demander un asile aux États-Unis. Il y mourut en 1804.

Les œuvres de Priestley forment environ 70 volumes. On y trouve des traités sur presque toutes les branches des connaissances humaines. Sans parler de ses grands travaux en physique et en chimie, qui demeureront toujours son principal titre à l'attention de la postérité, il a composé des livres de linguistique, une grammaire anglaise, un *Cours d'éducation*, des *Tablettes biographiques*, un *Essai sur la nature des premiers principes du gouvernement*, une foule de pamphlets, de brochures théologiques et politiques, et de nombreux ouvrages sur l'histoire du christianisme et de ses dogmes. Enfin, et c'est sous ce dernier point de vue que nous avons à le considérer, Priestley prit une part assez active aux débats philosophiques de son temps. Nous mentionnerons spécialement sa controverse avec les principaux représentants de l'école écossaise, puis avec Hume et Price. Quelques indications rapides suffiront pour en donner une idée.

Priestley combattit d'abord la doctrine générale de Reid, de Beattie et d'Oswald (*an Examination of Reid's inquiry into the human mind*,

Beattie's essay on the nature and immutability of truth, Oswald's appeal to common sense). Les objections qu'il leur adresse peuvent se résumer comme il suit. A son avis, les écossais ont méconnu la vraie nature de la science, et fait déchoir la philosophie de son rang, en la soumettant à l'autorité du sens commun. Ce n'est plus, dans cette hypothèse, la raison qui juge, mais l'opinion qui décide. Au lieu d'établir un système de connaissances clairement définies, rigoureusement ordonnées, on se contente d'accepter de toute main, en quelque sorte, et de recueillir au hasard une foule de jugements qu'on décore du titre de vérités premières, lois fondamentales de l'intelligence, croyances instinctives du genre humain. On rétablit ainsi sous un autre nom les qualités occultes du moyen âge, avec cette seule différence qu'on transporte au monde moral ce qui s'appliquait précédemment au monde physique. Bref, le dernier mot des écossais serait la négation même de la science; ils ont cru la simplifier et par le fait ils la détruisent, en imposant à l'esprit comme autant d'articles de foi, les suggestions plus ou moins fondées du sens commun. A ces critiques générales, Priestley avait joint quelques doutes sur la valeur des preuves de la spiritualité de l'âme; on l'accusa de matérialisme. Il répondit en publiant ses *Recherches sur la matière et l'esprit* (*Disquisitions relating to matter and spirit*).

Partisan déclaré des doctrines d'Hartley, Priestley soutint ouvertement dans cet ouvrage la thèse du matérialisme. Voici quels en sont les principaux points. Après avoir invoqué les deux règles fondamentales de la méthode de Newton, à savoir : 1° qu'il ne faut pas admettre plus de causes qu'il n'est nécessaire pour rendre compte des phénomènes à expliquer; 2° qu'on doit rapporter les mêmes effets aux mêmes causes. Priestley s'efforce d'établir que tout, dans la nature de l'homme, est une dépendance de son organisation matérielle, et spécialement du cerveau. Les arguments à l'appui sont trop connus pour que nous ayons besoin d'insister; il suffira de mentionner ceux que l'auteur a développés avec le plus de prédilection. « S'il y avait en nous, dit-il, une âme immatérielle, un principe de la pensée, distinct du corps, plus le corps approcherait du terme de sa dissolution, plus la faculté de penser, débarrassée des entraves qui la gênent, devrait se manifester avec éclat; or, c'est le contraire qui a lieu. Les fonctions par lesquelles se révèle la vie, vont s'affaiblissant avec elle, et s'éteignent quand elle s'éteint, ou plutôt on conclut de la cessation des unes à la cessation de l'autre : ainsi devrait-on, dans toute hypothèse, conclure de l'allanguissement successif des facultés de l'âme et de leur disparition finale à l'épuisement et à la mort de l'âme elle-même. La simplicité de l'âme, enfin, paraît entièrement incompatible avec la multiplicité des actes dont on veut qu'elle soit le sujet ou la cause. » Priestley s'occupe ensuite de répondre aux objections tirées, suivant lui, de la fausse idée qu'on se fait généralement de la nature de la matière, de ses forces et de ses propriétés. Quand on prétend établir une incompatibilité radicale entre l'essence de la matière et la production de la pensée, on oublie que cette essence nous est inconnue. Et de quel droit limiter le nombre des phénomènes qu'elle est capable de produire, surtout lorsque ces phénomènes n'apparaissent

jamais que dans un rapport étroit et constant avec d'autres qui dépendent évidemment du corps? Mais c'est principalement aux théologiens que Priestley avait à cœur de répondre. Grand érudit, versé dans la connaissance de l'hébreu, il oppose à ses adversaires le texte même des livres saints qui témoignent bien plutôt, à son gré, de la matérialité que de la spiritualité de l'âme. Dans l'hypothèse de la spiritualité, le dogme de la résurrection ne se conçoit plus, ou il entraîne avec soi l'existence d'un purgatoire (il ne faut pas oublier que Priestley est dissident et qu'il s'adresse à des théologiens de l'Eglise anglicane); et encore n'a-t-on pas résolu toutes les difficultés que la question soulève. Si l'âme survit au corps, en effet, ou la sanction rémunératoire et pénale se trouve immédiatement appliquée, et la résurrection est inutile; ou bien il faut que l'âme perde la pensée pour ne la recouvrer qu'au jour du jugement, ce qui n'est pas moins contradictoire. Avec le matérialisme, toutes ces impossibilités disparaissent; il coupe court à une foule de questions autrement insolubles, telles que la question des rapports du corps et de l'âme, et de l'immortalité des animaux. Priestley l'adopte donc comme plus conforme aux données de l'expérience, de la raison et de la foi.

C'est par des motifs analogues que Priestley soutint contre Price la doctrine du déterminisme (*the Doctrine of philosophical necessity illustrated*). On connaît son procédé ordinaire d'argumentation par voie de raisonnement : il met deux thèses en présence, et sans presque s'occuper des faits invoqués à l'appui de l'une ou de l'autre, il compare les conséquences qui en résultent, et se prononce suivant qu'elles concordent ou ne concordent pas avec d'autres vérités préalablement établies, ou supposées telles. Ainsi, dans cette question de déterminisme, Priestley combat la liberté, parce qu'elle lui paraît en opposition avec la science infinie et la providence de Dieu. Il lui semble encore que le système du libre arbitre, rompant la chaîne nécessaire des effets et des causes, tient toujours l'homme incertain dans l'attente de l'avenir, et le pousse par cela même à l'indifférence et au désespoir. Et comme le déterminisme, enfin, remet aux mains de Dieu le sort des créatures, que Dieu ne peut vouloir absolument le mal d'aucune d'elles, parce qu'il est absolument bon, Priestley se prononce en faveur de cette hypothèse qui, dans son opinion, autorise et sauvegarde pour l'éternité nos plus chères espérances de bonheur.

La liberté, du reste, n'eut jamais de plus fervent apologiste. Il la défendit avec passion, avec éloquence contre le scepticisme de Hume (*Letters to a philosophical unbeliever*), et ne cessa de la réclamer sous toutes ses formes, civile, politique et religieuse (*an Essay on the first principles of government, and on the nature of political, civil and religious liberty*). Toute sa vie fut d'accord avec ses doctrines. Il n'eut jamais qu'une passion, celle du bien, de la vérité; noble cause à laquelle il eut la force de sacrifier ce qui tient le plus au cœur de l'homme, ses préjugés nationaux et religieux. A. B.

PRINCIPES [de *principium*, ἀρχή, commencement]. Nos jugements et les objets auxquels ils se rapportent peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns possèdent par eux-mêmes la certitude et

l'existence que nous leur attribuons; les autres ne sont qu'une dérivation, une extension d'un jugement ou d'un objet antérieur. C'est aux premiers que nous donnons le nom de *principes*, parce qu'ils occupent le premier rang dans l'univers et dans notre pensée; parce que les idées et les choses nous représentent comme une chaîne dont ils forment le commencement. En effet, le mot *principe* a ce double sens : il s'applique à la fois à ce que nous pensons et à ce qui est d'une manière évidente, d'une manière nécessaire; il exprime toute existence et toute connaissance que nous sommes forcés d'admettre sans la supposition d'une existence ou d'une connaissance antérieure. Ainsi, nous disons également que Dieu est le principe de l'univers, l'âme le principe de la pensée, et que les mathématiques ont pour principes les axiomes et les définitions.

De là vient qu'on a distingué tout d'abord deux espèces de principes : les principes de la connaissance (*principia cognoscendi*) et les principes de l'existence (*principia essendi*), ou, comme les appelle la scolastique allemande, les principes *formels* et les principes *réels*. A moins d'être abandonné à un scepticisme irrémédiable, il n'est pas difficile de voir que ces deux sortes de principes sont inséparables de leur nature : car comment atteindre au fond des choses, sinon par les idées et les jugements les plus nécessaires de notre intelligence? Comment, par exemple, rechercher la substance et la cause de l'univers, si l'on ne sait pas ce que c'est qu'une substance et une cause? D'un autre côté, lorsqu'on a reconnu l'universalité et la nécessité de ces idées, comment ne pas les appliquer à l'existence et à la nature des êtres? Cependant la séparation a eu lieu : tant l'analyse est nécessaire à l'esprit humain pour se comprendre! On peut dire que les anciens, en général, se sont occupés presque exclusivement des principes de l'existence, et les modernes des principes de la connaissance. Les premiers cherchaient à savoir d'où vient l'univers et de quoi il se compose; les autres se demandent quels sont les éléments et les lois de la pensée, et quelle valeur nous pouvons y attacher par rapport aux objets qu'ils représentent.

Dans chacune de ces deux espèces de principes, il faut examiner si les idées et les choses, si les jugements et les objets qui se présentent sous ce nom, en sont véritablement dignes, ou s'ils ne l'ont reçu que par comparaison; s'il est impossible de concevoir quelque chose qui leur soit antérieur dans l'existence ou dans la pensée, c'est-à-dire qui offre un plus haut degré de certitude, de nécessité, de généralité; ou s'ils n'ont obtenu la priorité que par rapport à d'autres jugements, à d'autres objets, moins certains, moins généraux, moins nécessaires; en d'autres termes, il faut distinguer entre les premiers principes et les principes secondaires, les principes absolus et les principes relatifs, les principes des vérités nécessaires et ceux des vérités contingentes. Par exemple, les prémisses d'un syllogisme, une fois accordées, sont des principes par rapport à la conclusion qu'elles renferment; mais elles perdent ce titre devant des propositions plus générales, et surtout devant celle sur laquelle repose la certitude du raisonnement lui-même. On dira de même que l'attraction est le principe qui fait mouvoir les astres, que l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de

l'eau, quoique ces prétendus principes n'aient rien de nécessaire ni d'absolu. La science les a longtemps ignorés, et l'on conçoit facilement qu'en faisant un nouveau pas elle puisse les résoudre dans un principe supérieur.

Les principes apparaissent à notre esprit de diverses manières : ou ils ne sont connus qu'après les faits et les conséquences qui en découlent; ou nous en avons une connaissance antérieure; ou ils se montrent dans les faits mêmes, tout en les dominant et en gardant leurs caractères distincts. De là trois sortes de sciences, puisqu'il n'y a pas de sciences sans principes, c'est-à-dire sans certitude et sans unité : 1° les sciences naturelles ou physiques; 2° les sciences mathématiques; 3° les sciences philosophiques. En effet, les principes que recherchent les sciences naturelles, c'est-à-dire les lois, les éléments et les forces dont l'ensemble constitue l'univers; ces principes ne peuvent être découverts que par une observation laborieuse de tous les faits, directement ou indirectement appréciables à nos sens. Par exemple, c'est par les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, de la chute des corps, que nous nous faisons une idée du fluide électrique, magnétique, et de la force appelée pesanteur. Les mathématiques, au contraire, débutent par leurs principes : car il est évident que les définitions et les axiomes n'ont rien de commun avec l'expérience. On chercherait en vain dans la nature quelque chose qui ressemble à un point, à une ligne droite, à un triangle parfait, à un carré parfait; ce n'est donc point l'observation qui nous donne l'idée de ces choses. Ce n'est pas, non plus, par elle que nous savons que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles : car l'égalité parfaite, la ligne droite n'existent pas ailleurs que dans notre esprit. Enfin, les principes sur lesquels reposent les sciences philosophiques, par exemple ceux-ci : tout ce qui commence d'exister a une cause; tout phénomène se rapporte à un être ou à une substance, nous sont donnés immédiatement avec leurs caractères distinctifs, c'est-à-dire la nécessité et l'universalité, dans les faits de conscience. Ce n'est que par moi que je sais ce qui se passe hors de moi et au-dessus de moi. Je ne m'aperçois moi-même que par la conscience ou la pensée. Or, je ne puis m'apercevoir que je pense, sans savoir que je suis; et le rapport que je découvre entre ma pensée et mon être, se justifie à l'instant même par le principe universel et nécessaire qui lie le phénomène à la substance. Mais je ne pense pas sans agir, l'intelligence est inséparable de la volonté; en même temps donc que je m'aperçois comme une substance, je m'aperçois comme une cause; et dans le lien qui unit mes actes à ma propre puissance, je découvre tout aussitôt le rapport universel de la cause et de l'effet.

De ces trois sortes de principes, il est facile de voir que les derniers seuls méritent ce nom dans un sens rigoureux et absolu, c'est-à-dire que seuls ils ne supposent rien au-dessus d'eux; tandis que les autres sont soumis à des conditions. Ils seront vrais si notre raison, si nos sens, si nos facultés en général ne nous trompent pas; ils seront vrais si la vérité, en général, est accessible à l'esprit humain; ils seront certains s'il y a une certitude pour nous; il y aura dans la nature des

éléments et des forces, c'est-à-dire des substances et des causes; il y aura des rapports de vitesse et d'étendue, si les notions mêmes de substance, de cause, d'espace, de temps, ne sont pas de pures illusions. La science qui a pour objet de résoudre ces questions et de remonter, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'existence, au vrai commencement des choses, à l'absolument premier, la philosophie, en un mot, est donc justement appelée la science des principes (*Voyez* PHILOSOPHIE). Mais si cette proposition est vraie, il ne l'est pas moins qu'il n'y a pas de place pour une théorie particulière des principes; qu'une semblable théorie, si elle répondait à son but, ne serait pas moins qu'un système complet de philosophie : par conséquent il faut se borner, sur ce point, à des considérations de définition et de division.

En effet, envisagez-vous les principes par rapport à l'intelligence, comme source et comme condition de la certitude? Vous avez à la fois une question de logique et de psychologie. Vous êtes obligé de vous éclairer sur le nombre et la nature de vos facultés, de rechercher si elles sont distinctes ou si elles peuvent se ramener à une seule; et dans l'un et l'autre cas d'apprecier leur valeur, leur autorité, leur étendue. L'existence des principes une fois admise, voulez-vous savoir quelles formes ou quelles sortes d'idées les représentent à notre intelligence? Vous avez la question des catégories; question épineuse que ni Aristote ni Kant n'ont complétement résolue. La tâche est encore plus vaste et plus difficile, si vous cherchez les principes, non de l'intelligence, mais de l'existence. Y a-t-il un seul principe ou faut-il en admettre plusieurs? Est-ce la matière qui a produit l'esprit, ou l'esprit qui a produit la matière? Ou sont-ils tous deux éternels, ou dérivent-ils tous deux d'une essence supérieure? Il faut donc faire un choix entre le panthéisme, le matérialisme, le dualisme, le système de la création; en un mot, il faut examiner sous toutes ses faces le problème de la métaphysique. Enfin, si, non content de rechercher la substance et la cause des êtres, vous voulez savoir aussi quelle est leur fin et surtout la vôtre, c'est-à-dire quel doit être le principe déterminant de vos actions, vous rencontrez devant vous le problème le plus élevé de la morale.

Qu'on passe en revue les différents systèmes philosophiques de l'antiquité, et l'on verra qu'ils répondent tous à cette même question : « Quel est le principe des choses? » Les systèmes modernes, comme nous l'avons déjà remarqué, ont surtout pour but de déterminer le principe de nos connaissances. Aristote, en cherchant à remonter aux premiers principes, qu'il réduit à quatre : la cause motrice, la cause finale, la matière et la forme, aboutit à la création de toute la science métaphysique. Kant, en remettant en question et en soumettant à une analyse nouvelle tous les principes de l'intelligence humaine, aboutit à un système de métaphysique et de psychologie tout à la fois. Il est donc impossible d'accorder une grande valeur aux traités spéciaux qui ont été écrits sur les principes, tels que celui qu'on rencontre dans les œuvres de Reid (t. v, p. 69-182, de la traduction de Jouffroy), ou le livre Ier de l'*Essai sur l'entendement humain*. Quant au *Traité des vérités premières*, du P. Buffier, c'est un traité complet de psychologie.

PRISCUS DE MOLOSSE, ou de Thesprotie, philosophe néoplatonicien, florissait vers le milieu du ve siècle de notre ère. Il était disciple d'Ædésius, et se distingua par ce seul fait, qu'il repoussa la théurgie et les pratiques superstitieuses qui envahissaient alors l'école d'Alexandrie. Eunape (*Vitæ sophistorum*) est le seul historien de l'antiquité qui nous ait transmis son nom. X.

PRIVATION [στέρησις]. Ce mot désigne, dans la doctrine d'Aristote, ce que Platon et les éléates appelaient *non-être* (τὸ μὴ ὄν), et ce que l'on nomme en général *limitation* chez les philosophes modernes.

Les éléates prétendaient que la privation est le néant même ; car, disait Parménide, « le non-être n'est pas. »

Platon, s'élevant contre cette chimérique doctrine qui exalte l'être parfait en niant le monde, prouve dans le *Sophiste* que la privation (le non-être) n'est point le néant ; que les êtres finis qui peuplent le monde ne sauraient avoir, comme Dieu, la plénitude de l'être ; qu'il y a donc, en leur nature, imperfection, *privation ;* qu'en ce sens on peut dire qu'ils ne sont pas ; que pourtant ils existent et, en tant qu'ils participent des *idées* qui sont Dieu même, possèdent une réalité positive, quoique empruntée. La matière est ainsi réduite à l'élément négatif des choses. Imperfection, limite, mal, privation, nécessité, matière, sont, pour Platon, des termes synonymes ; le non-être correspond à l'idée logique de *détermination*. Les idées sont des limitations de Dieu, parce que chacune d'elles n'exprime qu'une perfection partielle de la nature divine, et à leur tour, les êtres finis, ne possédant qu'une faible part de la perfection contenue dans les *idées,* sont des limitations de ces essences idéales. En un mot, la privation, le non-être, en se mêlant aux idées, constitue le monde sensible ; elle n'a de place en Dieu qu'au regard de nous, en tant que nous le concevons comme source unique des *idées* et des créatures ; mais, considéré en lui-même, Dieu réalise la plénitude absolue de l'être.

Aristote repousse la doctrine de Platon. Il lui reproche (*Physique,* liv. I, c. 7, 9 ; *Métaphysique,* liv. IX, XI, XII) d'avoir confondu la *privation,* qui est le non-être en soi, et la *matière,* qui devient non-être accidentellement. « Ce qui constitue tout être réel, dit Aristote, c'est une matière actuellement revêtue d'une forme déterminée, actuellement *privée* des autres formes qu'elle eût pu recevoir : car, entre les contraires qui sont les limites extrêmes de chaque genre, il existe bien des formes intermédiaires *possibles.* » La matière n'est donc point, comme Platon l'affirme, une pure négation : ce qu'elle n'*est* pas, elle peut le *devenir*. Elle n'est pas, non plus, un être réel, car il n'y a d'être que ce qui a pris forme ; mais elle est la puissance d'où sortent les contraires ; et comme devant la forme réalisée s'anéantissent les autres formes possibles, la matière devient accidentellement être et non-être, et n'est à vrai dire ni l'un ni l'autre. Le véritable principe de l'être est la forme ; le non-être est la privation ; et la matière, puissance indéterminée, oscille entre la privation et la forme, limites qui mesurent et déterminent l'étendue réelle de son domaine.

D'ailleurs, si la matière devient le non-être par accident, et possède une puissance capable de se réaliser, il n'est point contradictoire

qu'elle tende à la perfection et se porte vers Dieu. Mais la matière, telle que Platon l'a conçue, identique à la privation de l'être, n'est-elle pas le principe même de l'imperfection (κακοποιόν)? Et si elle aspire au bien, à la perfection, ne se détruit-elle pas elle-même, puisque les contraires s'excluent dans le domaine de la réalité (*Physique*, liv. I, c. 9).

Quelle que soit la force de ces critiques contre la matière abstraite du platonisme, comment admettre une argumentation qui porte contre tout système où la *création* est admise, car elle repose tout entière sur ce principe, « qu'il est absolument impossible que ce qui n'est rien devienne quelque chose. » Dieu ne saurait donc créer de rien (*ex nihilo*); et la théorie d'Aristote sur la *privation* prête, comme tout le reste de son système, au reproche de *dualisme*.

Comme Platon, Leibnitz admet l'homogénéité des substances; mais il atteint ce but sans réduire la matière à une négation, en démontrant que le monde des corps, comme le monde des esprits, ne saurait être composé que de forces. Du reste, il se rapproche de Platon lorsqu'il considère la privation comme une condition inhérente à l'existence finie, et la cause unique et nécessaire du *mal*.

« Il n'y a pas dans les créatures, dit-il (*Causa Dei*, § 69-72), ni dans leurs actions bonnes ou mauvaises, un seul degré de perfection ou de réalité vraiment positive qui ne soit dû à Dieu; mais l'imperfection est une privation, et dérive de la limitation originelle des créatures. Cette limitation est de leur essence : car ce qui ne serait pas limité ne serait pas une créature, mais bien un dieu....

« Ce que nous disons de la nature privative du mal, après saint Augustin, Thomas d'Aquin, etc., pourra sembler obscur. Nous l'expliquerons donc par une analogie empruntée des choses sensibles : je veux parler de ce que Képler a nommé l'inertie naturelle des corps.... Lorsqu'un fleuve emporte avec soi des embarcations, il leur imprime une vitesse qui est limitée par leur inertie propre : ici donc la rapidité vient du fleuve, la lenteur du fardeau; le positif, de la vertu du moteur; le préservatif, de l'inertie du mobile.

« C'est de la même manière que Dieu attribue de la perfection aux créatures, à savoir, une perfection limitée par leur réceptivité propre. » *Voir* encore Leibnitz, *Essais sur la bonté de Dieu*, 1re partie, § 29-31; 3e partie, § 378, et *passim*. AD. H.

PROBABILITÉ. Nous traiterons dans cet article de deux sortes de probabilités : de la probabilité qu'on appelle *mathématique*, et qui se ramène à une évaluation numérique des chances, et d'une autre probabilité qui ne comporte nullement une telle évaluation, et que nous proposerions de nommer la *probabilité philosophique*, parce qu'elle tient essentiellement à l'idée que nous nous faisons de l'ordre et de la raison des choses, idée qui est à la fois l'origine et le terme de toutes les spéculations des philosophes.

De la probabilité mathématique. L'idée de la probabilité mathématique se rattache à l'idée du *hasard* ou du *cas fortuit*; et celle-ci, comme nous allons essayer de l'expliquer, résulte de l'idée que nous nous faisons, et que nous devons nous faire, de la *solidarité* et de l'*indépendance* des causes.

Il n'est pas impossible qu'un événement arrivé à la Chine ou au Japon exerce une certaine influence sur des faits qui doivent se passer à Paris ou à Londres; mais, en général, il est bien certain que la manière dont un bourgeois de Paris arrange sa journée n'est nullement influencée par ce qui se passe actuellement dans telle ville de Chine où jamais les Européens n'ont pénétré. Il y a là comme deux petits mondes, dans chacun desquels on peut observer une chaîne de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion, et sans exercer l'un sur l'autre d'influence appréciable.

Il prend au bourgeois de Paris la fantaisie de faire une partie de campagne, et il monte sur un chemin de fer pour se rendre à sa destination. Le train éprouve un accident dont le pauvre voyageur est la victime, et la victime fortuite, car les causes qui ont amené l'accident ne tiennent pas à la présence de ce voyageur : elles auraient eu leur cours de la même manière lors même que le voyageur se serait déterminé, par suite d'autres influences, à prendre une autre route ou à attendre un autre train. Mais si l'on suppose qu'un motif de curiosité, agissant de la même manière sur un grand nombre d'individus, amène ce jour-là et à cette heure-là une affluence extraordinaire de voyageurs, il pourra bien se faire que les embarras qui en résultent dans le service du chemin de fer soient la cause déterminante de l'accident. Des séries de causes et d'effets, primitivement indépendantes les unes des autres, cesseront de l'être, et il faudra, au contraire, reconnaître entre elles un lien étroit de solidarité.

Un homme, surpris par l'orage, se réfugie sous un arbre isolé et y est frappé de la foudre. Cet accident n'est pas purement fortuit, car la physique nous apprend que le fluide électrique a une tendance à se décharger sur les cimes des arbres comme sur toutes les pointes. Il y avait une raison pour que l'homme ignorant des principes de la physique courût à l'arbre isolé comme à un abri; et il y en avait une autre, tirée aussi de la forme de l'arbre et de son isolement, pour que la foudre vînt le chercher précisément à cette place. Au contraire, si l'homme avait été frappé au milieu d'une prairie ou d'une forêt, l'événement serait fortuit : car il n'y aurait plus aucune liaison entre les causes qui l'ont amené sur le lieu de l'accident et celles qui font que la foudre s'y rencontre en même temps que lui.

Un homme qui ne sait pas lire prend un à un des caractères d'imprimerie entassés sans ordre. Ces caractères, dans l'ordre où il les amène, donnent le mot AMITIÉ. C'est une rencontre fortuite ou un résultat du hasard : car il n'y a nulle liaison entre les causes qui ont dirigé les doigts de cet homme, et celles qui ont fait de cet assemblage de lettres un mot des plus employés dans notre langue.

Ce n'est point parce que des événements sont rares et surprenants qu'on doit les qualifier de résultats du hasard. Au contraire, c'est parce que le hasard les amène entre beaucoup d'autres auxquels donneraient lieu des combinaisons différentes, qu'ils sont rares; et c'est parce qu'ils sont rares qu'ils nous surprennent. Quand un homme extrait, les yeux bandés, une boule d'une urne qui renferme autant de boules blanches que de boules noires, l'extraction d'une boule blanche n'a rien de surprenant, tandis que le même événement nous paraîtrait

surprenant si l'urne renfermait mille fois plus de boules noires que de boules blanches. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, l'événement est le résultat du hasard, parce qu'il n'y a manifestement aucune liaison entre les causes qui font tomber sur telle boule les mains de l'opérateur, et la couleur de cette boule.

Nous employons ici le mot de *cause*, conformément à l'usage ordinaire, pour désigner tout ce qui influe sur la production d'un événement, et non pas seulement pour désigner les causes proprement dites, ou les causes efficientes et vraiment actives. Ainsi, au jeu de *croix ou pile*, l'irrégularité de structure de la pièce projetée sera considérée comme une cause qui favorise l'apparition d'une des faces et contrarie l'apparition de l'autre : cause constante, la même à chaque coup, et dont l'influence s'étend sur toute la série des coups pris solidairement et dans leur ensemble, tandis que chaque coup est indépendant des précédents, quant à l'intensité et à la direction des forces impulsives, que l'on qualifie pour cela de causes accidentelles ou fortuites.

A cette notion du hasard s'en rattache une autre, qui est de grande conséquence en théorie comme en pratique : nous voulons parler de la notion de l'*impossibilité physique*. C'est encore ici le cas de recourir à des exemples pour rendre plus saisissables les généralités abstraites.

On regarde comme physiquement impossible qu'un cône pesant se tienne en équilibre sur sa pointe ; que l'impulsion communiquée à une sphère soit précisément dirigée suivant une ligne passant par le centre, de manière à n'imprimer à la sphère aucun mouvement de rotation sur elle-même ; qu'un instrument à mesurer les angles soit exactement centré ; qu'une balance soit parfaitement juste, et ainsi de suite. Toutes ces impossibilités physiques sont de même nature, et s'expliquent à l'aide de la notion qu'on a dû se faire des rencontres fortuites et de l'indépendance des causes.

En effet, supposons qu'il s'agisse de trouver le centre d'un cercle : l'adresse de l'artiste et la précision de ses instruments assignent des limites à l'erreur qu'il peut commettre dans cette détermination. Mais, d'autre part, entre de certaines limites différentes des premières et plus resserrées, l'artiste cesse d'être guidé par ses sens et par ses instruments. La fixation du point central, dans ce champ plus ou moins rétréci, s'opère sans doute en vertu de certaines causes, mais de causes aveugles, c'est-à-dire de causes tout à fait indépendantes des conditions géométriques qui serviraient à déterminer ce centre sans aucune erreur, si l'on opérait avec des sens et des instruments parfaits. Il y a une infinité de points sur lesquels ces causes aveugles peuvent fixer l'instrument de l'artiste, sans qu'il y ait de raison, prise dans la nature de l'œuvre, pour que ces causes fixent l'instrument sur un point plutôt que sur un autre. La coïncidence de la pointe de l'instrument et du véritable centre est donc un événement complétement assimilable à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche et une *infinité* de boules noires. Or, un pareil événement est avec raison réputé physiquement impossible, en ce sens que, bien qu'il n'implique pas contradiction, de fait il n'arrive pas ; et ceci ne veut pas dire que nous ayons besoin d'être rensei-

gnés par l'expérience pour réputer l'événement impossible : au contraire, l'esprit conçoit *à priori* la raison pour laquelle l'événement n'arrive pas, et l'expérience n'intervient que pour confirmer cette vue de l'esprit.

De même, lorsqu'une sphère est rencontrée par un corps mû dans l'espace, en vertu de causes indépendantes de la présence actuelle de cette sphère en tel lieu de l'espace, il est physiquement impossible, il n'arrive pas que, sur le nombre infini de directions dont le corps choquant est susceptible, les causes motrices lui aient précisément donné celle qui va passer par le centre de la sphère. En conséquence, on admet l'impossibilité physique que la sphère ne prenne pas un mouvement de rotation sur elle-même en même temps qu'un mouvement de translation. Si l'impulsion était communiquée par un être intelligent qui visât à ce résultat, mais avec des sens d'une perfection bornée, il serait encore physiquement impossible qu'il en vînt à bout : car, quelle que fût son adresse, la direction de la force impulsive serait subordonnée, entre de certaines limites d'écart, à des causes indépendantes de sa volonté et de son intelligence ; et, pour peu que la direction dévie du centre de la sphère, le mouvement de rotation doit se produire. On expliquerait de la même manière l'impossibilité physique admise par tout le monde, de mettre un cône pesant en équilibre sur sa pointe, quoique l'équilibre soit mathématiquement possible ; et l'on ferait des raisonnements analogues dans tous les cas cités.

Ainsi qu'on vient de l'expliquer, l'événement physiquement impossible (celui qui, de fait, n'arrive pas, et sur l'apparition duquel il serait déraisonnable de compter tant qu'on n'embrasse qu'un nombre fini d'épreuves ou d'essais, c'est-à-dire tant qu'on reste dans les conditions de la pratique et de l'expérience possible) est l'événement qu'on peut assimiler à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche pour une infinité de boules noires; en d'autres termes, c'est l'événement qui n'a qu'une *chance* favorable pour une infinité de chances contraires. Mais on a donné le nom de *probabilité mathématique* à la fraction qui exprime le rapport entre le nombre des chances favorables à un événement et le nombre total des chances ; en conséquence, on peut dire plus brièvement, dans le langage reçu des géomètres, que l'événement physiquement impossible est celui dont la probabilité mathématique est infiniment petite, ou tombe au-dessous de toute fraction, si petite qu'on la suppose. D'un autre côté, il résulte de la théorie mathématique des combinaisons que, quelle que soit la probabilité mathématique d'un événement A, dans une épreuve aléatoire, si l'on répète un très-grand nombre de fois la même épreuve, le rapport entre le nombre des épreuves qui amènent l'événement A et le nombre total des épreuves doit différer très-peu de la probabilité de l'événement A ou du rapport constant entre le nombre des chances qui lui sont favorables et le nombre total des chances pour chaque épreuve en particulier. Si l'on peut accroître indéfiniment le nombre des épreuves, on fera décroître indéfiniment et l'on rendra aussi petite qu'on le voudra la probabilité que la différence des deux rapports dépasse une quantité donnée, si

petite qu'elle soit; et l'on se rapprochera ainsi de plus en plus des cas d'impossibilité physique cités tout à l'heure.

Dans le langage rigoureux qui convient aux vérités abstraites et absolues des mathématiques et de la métaphysique, une chose est possible ou elle ne l'est pas : il n'y a pas de degrés de possibilité ou d'impossibilité. Mais, dans l'ordre des faits physiques et des réalités qui tombent sous les sens, lorsque des faits ou phénomènes contraires sont susceptibles de se produire et se produisent effectivement selon les combinaisons fortuites de certaines causes variables et indépendantes d'une épreuve à l'autre, avec d'autres causes ou conditions constantes qui régissent l'ensemble des épreuves, il est naturel de regarder un phénomène comme doué d'une habileté d'autant plus grande à se produire, ou comme étant d'autant plus possible, de fait ou physiquement, qu'il se reproduit plus souvent dans un grand nombre d'épreuves. La probabilité mathématique devient alors la mesure de la *possibilité physique*, et l'une de ces expressions peut être prise pour l'autre. L'avantage de celle-ci, c'est d'indiquer nettement l'existence d'un rapport qui ne tient pas à notre manière de juger ou de sentir, variable d'un individu à l'autre, mais qui subsiste entre les choses mêmes : rapport que la nature maintient et que l'observation manifeste lorsque les épreuves se répètent assez pour compenser les uns par les autres tous les effets dus à des causes fortuites et irrégulières, et pour mettre au contraire en évidence la part d'influence, si petite qu'elle soit, des causes régulières et constantes, comme cela arrive sans cesse dans l'ordre des phénomènes naturels et des faits sociaux.

Il n'est donc pas exact de dire, avec Hume, « que le hasard n'est que l'ignorance où nous sommes des véritables causes; » ou, avec Laplace, « que la probabilité est relative en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance ; » de sorte que, pour une intelligence supérieure qui saurait démêler toutes les causes et en suivre tous les effets, la science des probabilités mathématiques s'évanouirait, faute d'objet. Sans doute, le mot de *hasard* n'indique pas une cause substantielle, mais une idée; cette idée est celle de la combinaison entre plusieurs systèmes de causes ou de faits qui se développent chacun dans sa série propre, indépendamment les uns des autres. Une intelligence supérieure à l'homme ne différerait de l'homme à cet égard qu'en ce qu'elle se tromperait moins souvent que lui, ou même, si l'on veut, ne se tromperait jamais dans l'usage de cette donnée de la raison. Elle ne serait pas exposée à regarder comme indépendantes des séries qui s'influencent réellement, ou, par contre, à se figurer des liens de solidarité entre des causes réellement indépendantes. Elle ferait avec une plus grande sûreté, ou même avec une exactitude rigoureuse, la part qui revient au hasard dans le développement successif des phénomènes. Elle serait capable d'assigner *à priori* les résultats du concours de causes indépendantes, dans des cas où nous sommes obligés de recourir à l'expérience, à cause de l'imperfection de nos théories et de nos instruments scientifiques. En un mot, elle pousserait plus loin que nous et appliquerait mieux la théorie de ces rapports mathématiques, tous liés à la notion du hasard, et que l'expérience ou l'observation statistiques constatent en tant que lois de la nature, aussi bien en ce

qui concerne les actes réfléchis des êtres libres, qu'en ce qui tient au jeu des forces mécaniques ou aux déterminations fatales de l'appétit et de l'instinct.

A la vérité, les géomètres ont appliqué leur théorie des chances et des combinaisons à deux ordres de questions bien distinctes, et qu'ils ont parfois mal à propos confondues : à des questions de *possibilité* qui ont une valeur tout objective, ainsi qu'on vient de l'expliquer, et à des questions de *probabilité*, dans le sens vulgaire du mot, qui sont en effet relatives en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance. Quand nous disons que la probabilité mathématique d'amener un *sonnez* au jeu de trictrac est la fraction $\frac{1}{36}$, nous pouvons avoir en vue un jugement de possibilité; et alors cela signifie que si les dés sont parfaitement réguliers et homogènes, de manière qu'il n'y ait aucune raison prise dans leur structure physique pour qu'une face soit amenée de préférence à l'autre, le nombre des *sonnez* amenés dans un grand nombre de coups, par des forces impulsives dont la direction, variable d'un coup à l'autre, est absolument indépendante des points inscrits sur les faces, sera sensiblement un $\frac{1}{36}$ du nombre total des coups. Mais nous pouvons aussi avoir en vue un jugement de simple probabilité, et alors il suffit que nous ignorions si les dés sont réguliers ou non, ou dans quel sens agissent les irrégularités de structure, si elles existent, pour que nous n'ayons aucune raison de supposer qu'une face paraîtra plutôt que l'autre. Alors l'apparition du *sonnez*, pour laquelle il n'y a qu'une combinaison sur trente-six, sera moins probable relativement à nous que celle du point *deux et as*, en faveur de laquelle nous comptons deux combinaisons, suivant que l'as se trouve sur un dé ou sur l'autre : bien que ce dernier événement soit peut-être physiquement moins possible, ou même impossible. Si un joueur parie pour *sonnez* et un autre pour *deux et as*, il n'y aura pas moyen de régler leurs enjeux autrement que dans le rapport d'un à deux, et l'équité sera satisfaite par ce règlement, aussi bien qu'elle pourrait l'être si l'on était certain d'une parfaite égalité de structure; tandis que le même règlement serait inique de la part de l'arbitre qui saurait que les dés sont pipés et en quel sens.

En général, si, dans l'état d'imperfection de nos connaissances, nous n'avons aucune raison de supposer qu'une combinaison arrive plus facilement qu'une autre, quoique, en réalité, ces combinaisons soient autant d'événements dont les possibilités physiques ont pour mesure des fractions inégales; et, si nous entendons par probabilité d'un événement le rapport entre le nombre des combinaisons qui lui sont favorables et le nombre total des combinaisons que l'imperfection de nos connaissances nous fait ranger sur la même ligne, cette probabilité cessera d'exprimer un rapport subsistant réellement et objectivement entre les choses; elle prendra un caractère purement subjectif, et sera susceptible de varier d'un individu à un autre, selon le degré de ses connaissances. Elle aura encore une valeur mathématique, en ce sens qu'elle pourra et que même elle devra servir à fixer les conditions d'un pari ou de tout autre marché aléatoire. Elle aura de plus cette valeur pratique, d'offrir une règle de conduite propre à nous déterminer (en l'absence de toute autre raison déterminante) dans des cas où il faut

nécessairement prendre un parti. Mais ce ne sont point là les importantes applications, dans l'ordre des phénomènes naturels, que nous avons eues surtout en vue, en rappelant ici les vrais principes de la théorie des probabilités mathématiques, et en discutant les idées fondamentales d'où cette théorie procède.

De la probabilité philosophique. Pour mieux préciser les idées, nous recourrons d'abord à des exemples fictifs, abstraits, mais très-simples. Supposons donc qu'une grandeur sujette à varier, soit susceptible de prendre les valeurs exprimées par la suite des nombres de 1 à 10000, et que quatre observations ou mesures consécutives de cette grandeur aient donné quatre nombres, tels que :

25, 100, 400, 1600,

offrant une progression régulière, et dont la régularité consiste en ce que chaque nombre est le quadruple du précédent : on sera très-porté à croire qu'un tel résultat n'est point fortuit; qu'il n'a pas été amené par une opération comparable à quatre tirages faits au hasard dans une urne qui contiendrait 10,000 billets, sur chacun desquels serait inscrit l'un des nombres de 1 à 10,000; mais qu'il indique, au contraire, l'existence de quelque loi régulière dans la variation de la grandeur observée, en correspondance avec l'ordre de succession des mesures.

Les quatre nombres amenés par l'observation pourraient offrir, au lieu de la progression indiquée, une autre loi arithmétique quelconque. Ils pourraient former, par exemple, quatre termes d'une progression dans laquelle la différence d'un terme au suivant serait constante, ou quatre termes pris consécutivement dans la série des nombres carrés; ou bien encore ils pourraient appartenir à l'une des séries des nombres qu'on appelle cubiques, triangulaires, pyramidaux, etc. Il y a plus (et ceci est bien important à remarquer), les algébristes n'ont pas de peine à démontrer qu'on peut toujours assigner une loi mathématique et même une infinité de lois mathématiques différentes les unes des autres, qui lient entre elles les valeurs successivement amenées, quel qu'en soit le nombre, et quelques irrégularités que présente, au premier coup d'œil, le tableau de ces valeurs consecutives.

Si pourtant la loi mathématique à laquelle il faut recourir pour lier entre eux les nombres observés était d'une expression de plus en plus compliquée, il deviendrait de moins en moins probable, en l'absence de tout autre indice, que la succession de ces nombres n'est pas l'effet du hasard, c'est-à-dire de causes indépendantes, dont chacune aurait amené chaque observation particulière : tandis que, lorsque la loi nous frappe par sa simplicité, il nous répugne d'admettre que les valeurs particulières soient sans liaison entre elles, et que le hasard ait donné lieu au rapprochement observé.

Mais, en quoi consiste précisément la simplicité d'une loi? Comment comparer et échelonner, sous ce rapport, les lois infiniment variées que l'esprit est capable de concevoir et auxquelles, lorsqu'il s'agit de nombres, il est possible d'assigner une expression mathématique? Telle loi peut paraître plus simple qu'une autre à certains égards, et moins simple lorsqu'on les envisage toutes deux d'un point

de vue différent. Dans l'expression de l'une n'entreront qu'un moindre nombre de termes ou de signes d'opérations; mais, d'un autre côté, ces opérations seront d'un ordre plus élevé; et ainsi de suite.

Pour qu'on pût réduire à la probabilité mathématique le jugement de probabilité fondé sur le caractère de simplicité que présente une loi observée, entre tant d'autres qui auraient pu se présenter aussi bien, si la loi prétendue n'était qu'un fait résultant de la combinaison fortuite de causes sans liaison entre elles, il faudrait premièrement qu'on fût à même de faire deux catégories tranchées, l'une des lois réputées simples, l'autre des lois auxquelles ce caractère de simplicité ne convient pas. Il faudrait, en second lieu, qu'on fût autorisé à mettre sur la même ligne toutes celles qu'on aurait rangées dans la même catégorie, et, par exemple, que toutes les lois réputées simples fussent simples au même degré. Il faudrait, en dernier lieu, que le nombre de lois fût limité dans chaque catégorie; ou bien, si les nombres étaient de part et d'autre illimités, il faudrait que, tandis qu'ils croissent indéfiniment, leur rapport tendît vers une limite finie et assignable, comme il arrive pour les cas auxquels s'applique le calcul des probabilités mathématiques. Mais aucune de ces suppositions n'est admissible; et, en conséquence, par une triple raison, la réduction dont il s'agit doit être réputée radicalement impossible.

Lorsqu'à l'inspection d'une suite de valeurs numériques, obtenues ainsi qu'il a été expliqué plus haut, on a choisi, entre l'infinité de lois mathématiques susceptibles de les relier, celle qui nous frappe d'abord par sa simplicité, et qu'ensuite des observations ultérieures amènent d'autres valeurs soumises à la même loi, la probabilité que cette marche régulière des observations n'est pas l'effet du hasard va évidemment en croissant avec le nombre des observations nouvelles; et même elle devient bientôt telle, qu'il ne reste plus à cet égard le moindre doute à tout esprit raisonnable. Si, au contraire, la loi présumée ne se soutient pas dans les résultats des observations nouvelles, il faudra bien l'abandonner pour la suite, et reconnaître qu'elle ne gouverne pas l'ensemble de la série; mais il ne résultera pas de là nécessairement que la régularité affectée par les observations précédentes soit l'effet d'un pur hasard : car on conçoit très-bien que des causes constantes et régulières agissent pour une portion de la série et non pour le surplus. L'une et l'autre hypothèse auront leurs probabilités respectives; seulement, pour les raisons déjà indiquées, ces probabilités ne seront pas de la nature de celles qu'on peut évaluer et comparer numériquement.

Il pourrait aussi se faire que la loi simple dont nous sommes frappés à la vue du tableau des observations s'appliquât non pas précisément aux valeurs observées, mais à d'autres valeurs qui en sont très-voisines. L'idée qui viendrait alors, c'est que les effets réguliers d'une cause constante et principale se compliquent des effets de causes accessoires et perturbatrices, qui peuvent elles-mêmes être soumises à des lois régulières, constantes pour toute la série des valeurs observées, ou varier irrégulièrement et fortuitement d'une valeur à l'autre. Mais la probabilité qu'il en est ainsi se lie évidemment à la probabilité de l'existence d'une loi régulière dans le cas plus simple que nous

avons considéré d'abord, et elle ne saurait, plus que celle-là, comporter une évaluation numérique.

Les mêmes idées peuvent revêtir une forme géométrique que certains esprits saisiront plus volontiers. Supposons donc que dix points aient pu être observés comme autant de positions d'un point mobile sur un plan, et que ces dix points se trouvent appartenir à une circonférence de cercle : on n'hésitera pas à admettre que cette coïncidence n'a rien de fortuit, et qu'elle indique bien, au contraire, que le point mobile est assujetti à décrire sur le plan une ligne circulaire. Si les dix points s'écartaient fort peu, dans un sens ou dans l'autre, d'une circonférence de cercle convenablement tracée, on attribuerait les écarts à des erreurs d'observation ou à des causes perturbatrices et secondaires, plutôt que de renoncer à l'idée qu'une cause régulière dirige le mouvement du mobile.

Au lieu de tomber sur une circonférence de cercle, les points observés pourraient être situés sur une ellipse, sur une parabole, sur une infinité de courbes diverses, susceptibles d'être mathématiquement définies; et même la théorie nous enseigne qu'on peut toujours faire passer par les points observés, quel qu'en soit le nombre, une infinité de courbes susceptibles d'une définition mathématique, quoique la ligne effectivement décrite par le mobile ne soit ni l'une ni l'autre de ces courbes, et ne se trouve assujettie dans son tracé à aucune loi régulière.

La probabilité que les points sont disséminés sur le plan d'après des influences régulières dépendra donc de la simplicité qu'on attribuera à la courbe par laquelle on peut les relier, soit exactement, soit en tolérant certains écarts. Or, les géomètres savent bien que toute classification des lignes, d'après leur simplicité, est plus ou moins artificielle et arbitraire. Il n'est donc pas possible, pour les raisons déjà indiquées, que cette probabilité comporte une évaluation numérique, comme celle qui résulte de la distinction des chances favorables ou contraires à la production d'un événement.

Ainsi, lorsque Képler eut trouvé qu'on pouvait représenter le mouvement des planètes, en admettant qu'elles décrivent des ellipses dont le soleil occupe un des foyers, et qu'il eut proposé de substituer cette conception géométrique aux combinaisons de mouvements circulaires, par *excentriques* et *épicycles*, dont les astronomes avaient fait usage jusqu'à lui (guidés qu'ils étaient par l'idée d'une certaine perfection attachée au cercle, et qui devait correspondre à la perfection des choses célestes), sa nouvelle hypothèse ne reposait elle-même que sur l'idée de la perfection ou de la simplicité de l'ellipse, d'où naissaient tant de propriétés remarquables qui avaient dû attirer l'attention et exercer la sagacité des géomètres immédiatement après les propriétés du cercle. En effet, le tracé elliptique ne pouvait relier l'ensemble des observations astronomiques que d'une manière approchée, tant à cause des erreurs dont les observations mêmes étaient nécessairement affectées, qu'en raison des forces perturbatrices qui altèrent sensiblement le mouvement elliptique. Une courbe ovale, qui diffère peu d'un cercle, différera encore moins d'une ellipse choisie convenablement; mais, pour regarder le mouvement elliptique comme une loi de la nature, il

fallait partir de l'idée que la nature suit de préférence des lois simples comme celles qui nous guident dans nos conceptions abstraites; il fallait trouver, dans la contemplation des rapports mathématiques, des motifs de préférer, comme plus simple, l'hypothèse du mouvement elliptique à celle des mouvements circulaires combinés. Or, de tout cela il ne pouvait résulter que des inductions philosophiques plus ou moins probables, et dont la probabilité n'était nullement assignable en nombres, jusqu'à ce que la théorie newtonienne, en donnant à la fin la raison du mouvement elliptique et des perturbations qui l'altèrent, eût mis hors de toute contestation sérieuse la découverte de Képler et ses droits à une gloire impérissable.

En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée pour relier un certain nombre de faits trouvés par l'observation, peut être assimilée à la courbe que l'on trace d'après une définition mathématique, en s'imposant la condition de la faire passer par un certain nombre de points donnés d'avance. Le jugement que la raison porte sur la valeur objective de cette théorie est un jugement probable, dont la probabilité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique, d'autre part au nombre de faits ou de groupes de faits qu'elle relie : le même groupe devant comprendre tous les faits qui sont une suite les uns des autres, ou qui s'expliquent déjà les uns par les autres, indépendamment de l'hypothèse théorique. S'il faut compliquer la formule à mesure que de nouveaux faits se révèlent à l'observation, elle devient de moins en moins probable, en tant que loi de la nature, ou en tant que l'esprit y attacherait une valeur objective; ce n'est bientôt plus qu'un échafaudage artificiel qui croule enfin, lorsque, par un surcroît de complication, elle perd même l'utilité d'un système artificiel, celle d'aider le travail de la pensée et de diriger les recherches. Si, au contraire, les faits acquis à l'observation postérieurement à la construction de l'hypothèse sont reliés par elle aussi bien que les faits qui ont servi à la construire; si surtout des faits prévus comme conséquences de l'hypothèse reçoivent des observations postérieures une confirmation éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à ne laisser aucune place au doute dans tout esprit suffisamment éclairé. L'astronomie nous en fournit le plus magnifique exemple dans la théorie newtonienne de la gravitation, qui a permis de calculer avec une si minutieuse exactitude les mouvements des corps célestes; qui a rendu compte jusqu'ici de toutes leurs irrégularités apparentes; qui en a fait prévoir plusieurs avant que l'observation ne les eût démêlées, et qui a indiqué à l'observateur les régions du ciel où il devait chercher des astres inaperçus.

Cet accord soutenu n'emporte cependant pas une démonstration formelle, comme celles qui servent à établir les vérités géométriques. On ne réduirait pas à l'absurde le sophiste à qui il plairait de mettre un tel accord sur le compte du hasard. L'accord observé n'emporte qu'une probabilité, mais une probabilité comparable à celle de l'événement réputé physiquement certain, ou dont le contraire est réputé physiquement impossible, en prenant ces termes dans le sens qui a été expliqué plus haut; et il serait contre la nature des choses qu'une loi physique pût être établie d'une autre manière.

Il n'y a pas de question de physique qui ne soit propre à nous fournir des exemples palpables de l'application des mêmes principes. Supposons qu'après avoir pris de l'air à la pression atmosphérique ordinaire, on soumette successivement la masse d'air enfermée dans un vase clos, à des pressions de deux, de trois, de quatre..., de dix atmosphères; on trouvera que le volume de cette masse d'air est devenu successivement la moitié, le tiers, le quart..., le dixième de ce qu'il était primitivement. C'est en cela que consiste une loi fort importante, dont la découverte est attribuée à Mariotte ou à Boyle, et que nous connaissons sous le nom de loi de Mariotte. A la rigueur, les dix expériences indiquées ne démontreront pas cette loi pour des pressions intermédiaires, par exemple pour la pression de deux atmosphères et demie. Le jugement que nous porterons en affirmant que cette loi subsiste pour toutes les valeurs de la pression d'une à dix atmosphères, comprend incomparablement plus qu'aucune expérience ne peut comprendre, puisqu'il porte sur une infinité de valeurs, tandis que le nombre des expériences, si grand qu'il soit, est nécessairement fini. Or, ce jugement d'induction est rationnellement fondé sur ce que, dans l'expérience telle qu'on vient de l'indiquer, le choix des points de repère (ou des valeurs de la pression pour lesquelles la vérification expérimentale a eu lieu) doit être considéré comme fait au hasard : car la raison n'aperçoit aucune liaison possible entre les causes qui, d'une part, font varier les valeurs d'une masse gazeuse selon les pressions, et les circonstances qui, d'autre part, ont déterminé l'intensité de la pesanteur à la surface de la terre et la masse de la couche atmosphérique, d'où résulte la valeur de la pression atmosphérique. Il faudrait donc, pour contester la légitimité de l'induction, admettre d'un côté que la loi qui lie les pressions aux volumes prend, pour certaines valeurs des pressions, une forme très-simple, et se complique sans raison apparente pour les volumes intermédiaires. Il faudrait en outre supposer que le hasard a fait tomber, plusieurs fois de suite, parmi un nombre infini de valeurs, précisément sur celles pour lesquelles la loi en question prend une forme constante et simple. C'est ce que la raison ne saurait admettre; et si l'on trouve que le nombre de dix expériences est insuffisant, qu'il faudrait les espacer plus irrégulièrement, il n'y aura qu'à changer les termes de l'exemple. On arrivera toujours à un cas où l'induction repose sur une telle probabilité, que la raison ne conservera pas le moindre doute, en dépit de toute objection sophistique.

Supposons maintenant qu'il s'agisse d'étendre la loi de Mariotte au delà ou en deçà des limites de l'expérience, par exemple à des pressions de onze, douze atmosphères, ou (au rebours) à des pressions égales aux neuf dixièmes, aux huit dixièmes de la pression atmosphérique : ce sera encore une induction, et même une induction très-permise; car il serait encore infiniment peu probable que le hasard eût arrêté l'expérience précisément aux points où la loi expérimentée cesse de régir le phénomène. Mais, dès qu'on se place à une distance finie des termes extrêmes de l'expérience, il n'est plus infiniment peu probable que la loi n'éprouve pas d'altération sensible, bien qu'il soit encore très-probable, quand la distance est petite, que la loi se soutiendrait, du moins avec une approximation très-grande. En général, la

probabilité du maintien de la loi s'affaiblit, tandis que la distance aux termes extrêmes de l'expérience va en augmentant, sans qu'il soit possible d'assigner une liaison mathématique entre la variation de la distance et celle de la probabilité correspondante ; sans qu'on puisse évaluer numériquement cette probabilité qui dépendra, d'ailleurs, du degré de simplicité de la loi observée, et des autres données expérimentales ou théoriques qu'on possédera sur la nature du phénomène. Dans l'exemple particulier, il y a d'autant plus de motifs d'admettre la possibilité d'écarts notables en dehors des limites de l'expérience, que, même entre ces limites, la loi de Mariotte ne se vérifie pas en toute rigueur, d'après les observations les plus délicates et les plus récentes.

Nous ne prétendons pas avoir énuméré toutes les formes dont est susceptible le jugement par induction ; mais ces exemples suffisent et, bien que nous les ayons conçus à dessein dans des termes qui ont la simplicité et aussi la sécheresse des définitions mathématiques, ils laissent assez comprendre comment il faudrait interpréter des jugements analogues, portés dans d'autres circonstances où il s'agit de toute autre chose que de mesurer des grandeurs ou d'assigner la loi suivant laquelle une grandeur dépend d'une autre. On peut voir par là combien est peu fondée cette assertion reproduite par tant de logiciens, que le jugement inductif repose sur la croyance à la stabilité des lois de la nature, et sur la maxime que les mêmes causes produisent toujours et partout les mêmes effets. D'abord, il ne faut pas confondre cette maxime avec le principe de la stabilité des lois de la nature. Si les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisaient des effets différents, cette différence même serait un effet sans cause, ce qui répugne à la loi fondamentale de la raison; et les jugements portés en conséquence de cette loi fondamentale sont des jugements *à priori* qu'il ne faut point ranger parmi les jugements inductifs. Quant aux phénomènes physiques, il y en a qui sont régis par des lois indépendantes du temps, et d'autres qui se développent dans le temps, d'après des lois dans l'expression desquelles entre le temps. Ainsi, de ce qu'une pierre, abandonnée à elle-même, tombe actuellement à la surface de la terre, nous ne pourrions pas légitimement induire que cette pierre tombera de même et avec la même vitesse au bout d'un temps quelconque : car, si la vitesse de rotation de la terre allait en croissant avec le temps, il pourrait arriver une époque où l'intensité de la force centrifuge balancerait celle de la gravité, puis la surpasserait. A la vérité, nous savons, par la théorie et par l'expérience, que le mouvement de rotation de la terre ne comporte pas une telle accélération; mais il faut cette connaissance extrinsèque pour légitimer, en pareil cas, l'induction du fait observé au fait futur. Au contraire, de ce que la température de la surface de la terre est depuis longtemps compatible avec l'existence des êtres organisés, et même ne paraît pas avoir subi depuis les temps historiques de variation appréciable, nous aurions grand tort d'induire qu'elle a été et qu'elle sera toujours compatible avec les conditions de vie des animaux et des végétaux connus, ou même de végétaux et d'animaux quelconques. Le jugement par lequel nous croyons à la stabilité de certaines lois de la nature, ou par

lequel nous affirmons que le temps n'entre pas dans la définition de ces lois, repose, ou sur une théorie du phénomène, comme dans le cas de la pesanteur terrestre pris pour exemple, ou sur une induction analogue à celles que présentent d'autres cas déjà cités ; mais il ne faut pas dire inversement que l'induction provient d'une pareille croyance.

Dans tous les jugements que nous venons de passer en revue, l'esprit ne procède point par voie de démonstration, comme lorsqu'il s'agit d'établir un théorème de géométrie, ou de faire sortir, par un raisonnement en forme, la conclusion des prémisses. Mais, tandis que la certitude acquise par la voie de la démonstration logique est fixe et absolue, n'admettant pas de nuances ni de degrés, cet autre jugement de la raison, qui produit, sous de certaines conditions, une certitude ou une conviction inébranlable, dans d'autres cas ne mène qu'à des probabilités qui vont en s'affaiblissant par nuances indiscernables, et qui n'agissent pas de la même manière sur tous les esprits.

Cette probabilité subjective, variable, qui parfois exclut le doute et engendre une certitude *sui generis ;* qui d'autres fois n'apparaît plus que comme une lueur vacillante, est ce que nous nommons la probabilité philosophique, parce qu'elle tient à l'exercice de cette faculté supérieure par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la raison des choses. Le sentiment confus de semblables probabilités existe chez tous les hommes raisonnables ; il détermine alors ou justifie les croyances inébranlables qu'on appelle *de sens commun.* Lorsqu'il devient distinct, ou qu'il s'applique à des sujets délicats, il n'appartient qu'aux intelligences exercées, ou même il peut constituer un attribut du génie. Il ne s'applique pas seulement à la poursuite des lois de la nature physique et animée, mais à la recherche des rapports cachés qui relient le système des vérités abstraites et purement intelligibles. Le géomètre lui-même n'est, le plus souvent, guidé dans ses investigations que par des probabilités du genre de celles dont nous traitons ici, qui lui font pressentir la vérité cherchée avant qu'il n'ait réussi à lui donner par déduction l'évidence démonstrative, et à l'imposer sous cette forme à tous les esprits capables d'embrasser une série de raisonnements rigoureux.

La probabilité philosophique se rattache, comme la probabilité mathématique, à la notion du hasard et de l'indépendance des causes. Plus une loi nous paraît simple, mieux elle nous semble satisfaire à la condition de relier systématiquement des faits épars, d'introduire l'unité dans la diversité ; plus nous sommes portés à admettre que cette loi est douée de réalité objective ; qu'elle n'est pas simulée par l'effet d'un concours de causes qui, en agissant d'une manière indépendante sur chaque fait isolé, auraient donné lieu fortuitement à la coordination apparente. Mais, d'autre part, la probabilité philosophique diffère essentiellement de la probabilité mathématique, en ce qu'elle n'est pas réductible en nombres : non point à cause de l'imperfection actuelle de nos connaissances dans la science des nombres, mais en soi et par sa nature propre. Il n'y a lieu ni de nombrer les lois possibles, ni de les échelonner comme des grandeurs, par rapport à cette propriété de forme qui constitue leur degré de simplicité, et qui donne, dans

des degrés divers, à la conception théorique des phénomènes, l'unité, la symétrie, l'élégance et la beauté.

La probabilité mathématique se prend en deux sens, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie de cet article : objectivement, en tant que mesurant la possibilité physique des événements et leur fréquence relative ; subjectivement, en tant que fournissant une certaine mesure de nos connaissances actuelles sur les causes et les circonstances de la production des événements ; et cette seconde acception a incomparablement moins d'importance que l'autre. La probabilité philosophique repose, sans doute, sur une notion générale et généralement vraie de ce que les choses doivent être : mais, dans chaque application, elle doit changer avec l'état de nos connaissances, et par suite elle est nécessairement empreinte de subjectivité.

L'idée de l'unité, de la simplicité dans l'économie des lois naturelles est une conception de la raison, qui reste immuable dans le passage d'une théorie à une autre, soit que nos connaissances positives et empiriques s'étendent ou se restreignent ; mais, en même temps, nous comprenons que, réduits dans notre rôle d'observateurs à n'apercevoir que des fragments de l'ordre général, nous sommes grandement exposés à nous méprendre dans les applications partielles que nous faisons de cette idée régulatrice. Quand il ne reste que quelques vestiges d'un vaste édifice, l'architecte qui en tente la restauration peut aisément se méprendre sur les inductions qu'il en tire quant au plan général de l'édifice. Il fera passer un mur par un certain nombre de *témoins* dont l'alignement ne lui semblera pas pouvoir être raisonnablement mis sur le compte des rencontres fortuites ; tandis que si d'autres vestiges viennent à être mis au jour, on se verra forcé de changer le plan de la restauration primitive, et l'on reconnaîtra que l'alignement observé est l'effet du hasard : non que les fragments subsistants n'aient toujours fait partie d'un système et d'un plan régulier, mais en ce sens que les détails du plan n'avaient nullement été coordonnés en vue de l'alignement observé. Les fragments observés étaient comme les extrémités d'autant de chaînons qui se rattachent à un anneau commun, mais qui ne se relient pas immédiatement entre eux, et qui, dès lors, doivent être réputés indépendants les uns des autres dans tout ce qui n'est pas une suite nécessaire des liens qui les rattachent à l'anneau commun. A. C.

PROBLÈME [πρόβλημα, de προβάλλω, proposer, mettre en avant ou en question.] On appelle ainsi non pas une simple question, mais une question obscure, sur laquelle on n'a que des données incomplètes, et dont l'examen peut conduire à des résultats opposés ; ou, comme disent les logiciens, c'est une proposition qui peut être soutenue ou combattue par des raisons également plausibles, au moins tant qu'on n'est pas entré dans le fond des choses.

On peut diviser les problèmes, comme les sciences mêmes ou les diverses branches de connaissances auxquelles ils se rapportent, en problèmes physiques, métaphysiques, logiques, moraux, mathématiques, historiques, littéraires, etc. Aristote, dans son traité des *Topiques* (liv. I, c. 9), se contente de les ramener sous trois chefs : les

problèmes *pratiques*, ou plus particulièrement moraux; les problèmes de pure spéculation ou scientifiques; et ceux qui ne sont pour nous qu'un moyen d'arriver à quelque vérité supérieure, c'est-à-dire les problèmes *auxiliaires*. « En effet, dit-il, il y a certains problèmes qu'il est utile de résoudre, soit pour rechercher, soit pour faire telles ou telles choses : par exemple, si le plaisir est ou n'est pas un bien. Il en est d'autres qu'on se borne uniquement à savoir : par exemple, si le monde est éternel ou ne l'est pas. Il en est d'autres qui ne se rapportent directement et en soi à aucune de ces choses, mais qui peuvent pourtant y contribuer : car il y a beaucoup de choses que nous désirons connaître, non pas pour elles-mêmes, mais seulement à cause d'autres choses.... »

Tous ces problèmes peuvent être examinés ou d'une manière sérieuse, dans le seul intérêt de la vérité, ou d'une manière superficielle, par amour de la discussion et pour exercer l'intelligence. Dans le premier cas, ils appartiennent aux différentes sciences que nous avons nommées, et dont ils subissent toutes les lois; dans le second, ils sont du ressort de la dialectique.

Dans tout problème *dialectique*, on considère le sujet et le prédicat. Sur le sujet, il n'y a pas de difficulté : car on discute sur ce qu'on veut; chacun choisit à son gré la matière de la discussion. Mais comment le sujet doit-il être qualifié? Quelle est la qualification qui lui convient ou ne lui convient pas? Voilà où s'élèvent les doutes et où la discussion elle-même commence.

Les prédicats sur lesquels portent toutes les discussions dialectiques sont au nombre de quatre : la définition, le genre, le propre, l'accident. Ainsi, par exemple, on demandera si l'homme est un animal raisonnable : problème de définition, problème relatif au genre; s'il a pour attribut distinctif la raison ou la sensibilité : problème relatif au propre; enfin, si tel homme en particulier est vivant ou mort, bon ou méchant : problème relatif à l'accident (*Voyez* Aristote, *Topiques*, liv. I, c. 1-9).

On reconnaît aussi différents problèmes particuliers qu'on désigne habituellement soit par le nom de celui qui les a proposés le premier, soit par un mot qui en détermine l'objet. Ainsi, le problème qui consiste à trouver le lieu d'une planète dans un temps donné a reçu le nom de Képler, parce que cet homme de génie l'a proposé le premier; on donne le nom de problème *déliaque* ou *de Delos* à celui de la duplication des cubes, parce que, dit-on, les habitants de Délos, affligés de la peste, ayant consulté l'oracle sur les moyens de faire cesser le fléau, l'oracle leur répondit qu'ils devaient élever à Apollon un autel double de celui qu'il avait. Nous citerons également le problème *plan*, le problème *linéaire*, le problème *solide*, le problème *des trois corps*, etc.

PROCLUS est né à Byzance en 412. On l'appelle quelquefois *Proclus Lycius*, à cause de la patrie de son père, qui était un Lycien de Xanthe; ou *Proclus Diadochus*, c'est-à-dire le Successeur, parce qu'il succéda à Syrianus dans la direction de l'école d'Athènes. Marinus nous a laissé une *Vie de Proclus*, dans laquelle, en véritable alexandrin, il n'épargne pas les merveilles. Proclus étudia d'abord en Lycie,

chez un grammairien; puis il se rendit à Alexandrie, où il étudia la langue latine sous Orion et l'éloquence sous Léonas. De retour à Alexandrie, après un court voyage à Byzance, il entendit Olympiodore et le mathématicien Héron. C'est dans l'école d'Olympiodore qu'il apprit à fond la philosophie d'Aristote. Le désir de connaître Platon le conduisit de là dans l'école d'Athènes, où il eut pour maîtres Syrianus et le vieux Plutarque, qui, tout cassé par l'âge, se remit pour lui à enseigner. Proclus, à peine âgé de vingt ans, avait déjà embrassé la vie pythagoricienne; et comme Syrianus et Plutarque s'unissaient pour lui reprocher ses austérités : « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, leur dit-il, et puis qu'il meure. »

Plutarque mourut deux ans après, laissant une fille, Asclépigénie, par laquelle Proclus fut initié dans la connaissance des oracles chaldéens et de la théurgie. Il vécut dès lors dans l'intimité de Syrianus, auquel il succéda au bout de quelques années dans la direction de l'école d'Athènes.

Dès ce moment, son histoire n'offre plus d'autre événement qu'un exil volontaire auquel il se condamna pour échapper à la malveillance de ses ennemis. Il passa une année en Asie, occupé de l'étude des anciens rites, et rentra dans Athènes, où il mourut en 485, sans s'être marié et sans avoir occupé aucun emploi, assez honteux, comme il paraît, de prolonger sa vie, en dépit d'une prédiction qu'il avait faite, au delà de soixante et dix ans.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, les plus importants sont : les *Eléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, le *Commentaire* sur *le Timée*, et le *Commentaire* sur *le Parménide*.

Voici la triple base de la philosophie de Proclus : l'existence du parfait, éternelle, absolue; celle du monde, empruntée, éphémère; l'homme, entre ces deux pôles de toute pensée et de toute vie, entraîné vers la terre par les passions et les besoins du corps, ramené à Dieu par la philosophie, par la théurgie, par l'extase.

On ne peut ni nier ni démontrer l'existence de Dieu et celle du monde. Nous percevons le monde par nos sens, et nous voyons Dieu dans notre raison. Le monde ne peut exister sans Dieu : car, étant imparfait, il a besoin d'un auteur et d'une cause finale. Dieu n'a pas besoin du monde pour être, mais il en a besoin pour être déterminé, actif, intelligible. Le monde est nécessaire non pas à l'existence de Dieu, mais à sa splendeur.

Qu'est-ce que Dieu? Nous pouvons arriver à lui de deux manières : par un effort énergique de la pensée repliée sur elle-même, ou par la contemplation du monde. Si nous interrogeons la pensée spéculative, Dieu est pour elle l'unité absolue; mais si nous le cherchons dans le monde, nous l'y trouvons comme cause et comme fin, et, par conséquent, il est esprit. Un esprit ne peut exister que dans une âme. Il y a donc en Dieu trois hypostases : l'un, l'esprit et l'âme.

L'un n'est pas cause : car s'il l'était, il serait mobile et actif. Il n'est pas l'intelligence : car l'intelligence la plus parfaite, qui est la pensée parfaite, se comprenant parfaitement elle-même comme objet parfait de la pensée, pensante et pensée tout à la fois, est double dans sa forme, quoique unique dans son essence. N'étant pas l'intelligence, il ne peut

être l'intelligible, puisque la première intelligence est nécessairement le premier intelligible, selon la profonde formule d'Aristote : « La pensée est la pensée de la pensée. » S'il n'est pas intelligible, il n'a pas d'essence ; il n'est pas l'être. Supérieur au mouvement, à la cause, à la pensée, à l'intelligence, à l'être : tel est l'un, incompréhensible, ineffable, dépouillé de tout, parce que aucune des conceptions humaines ne peut lui être appliquée ; mais source de tout, parce que sans lui la cause éternelle elle-même ne serait pas. Au-dessous de l'un, est l'esprit, qui est l'intelligence, l'intelligible, l'être ; au-dessous de l'esprit est l'âme, qui est l'intelligence discursive, la vie et la cause. De ces trois hypostases de Dieu, la première est l'unité, la seconde possède l'unité, la troisième participe de l'unité.

Si la théologie de Proclus se bornait à ces données, elle ne différerait pas sensiblement de celle de Plotin. Cependant elle en diffère, et surtout en ce point que, pénétré de la nécessité d'exclure de l'unité tout ce qui implique mouvement et division, Plotin ne consent qu'à regret à placer en Dieu la faculté créatrice, et ne la place que dans la troisième hypostase ; tandis que Proclus, comprenant mieux la nature de la dialectique, fait l'unité ineffable sans la faire vide, et reconnaît que, si elle n'est pas cause aux conditions sous lesquelles notre esprit conçoit la cause, elle n'en est pas moins, de toute nécessité, pour la seconde et la troisième hypostase, ce que ces hypostases sont à leur tour pour le monde. Ainsi s'efface la dernière trace d'éléatisme dans l'école d'Alexandrie. Quand Malebranche a dit plus tard que Dieu a bien voulu prendre la condition basse et humiliante de créateur, il a été plus près de Plotin que de Proclus.

De cette conception nouvelle sur la nature de la cause première, il résulte que Proclus donne quelquefois à l'un le nom de père, et qu'il attribue, comme Platon, à l'intelligence divine la qualité d'organisateur du monde, que Plotin ne plaçait que dans la troisième hypostase.

Voilà donc une différence établie entre la qualité de père du monde et celle d'organisateur du monde. Le père est principalement la source de l'être, et l'organisateur est la source de l'être et de l'harmonie, la providence. Mais il ne faut pas oublier que la production et l'organisation du monde, quoique rapportées à deux hypostases différentes, dépendent du même dieu et de la même action divine. C'est le dieu un et triple de l'école d'Alexandrie, à la fois simple et divisé, unique comme dieu, multiple dans ses hypostases. Ces divisions mêmes se multiplient encore dans Proclus ; et si son dieu est d'abord une trinité, comme celui de Plotin, chaque terme de cette trinité donne lieu à une nouvelle analyse, et la trinité deviendra *ennéade*.

Ces analyses, poussées à l'excès, donnent à tout système alexandrin l'apparence d'un ensemble de conceptions dialectiques, n'aboutissant pas à des réalités distinctes. Dans Proclus, surtout, l'analyse est poussée si loin, qu'il semble impossible d'y saisir des monades. Il faut pourtant, même par fidélité, s'arrêter aux divisions les plus importantes et, au fond, les plus persistantes. Il est très-vrai que, sous la dialectique de Proclus, chaque hypostase de la trinité se divise en trinités nouvelles ; mais il est vrai surtout qu'après avoir parcouru cette ennéade, en la modifiant plusieurs fois dans le cours de ses

écrits, Proclus revient sans cesse à la trinité de Plotin, et y adhère fermement, comme à la forme la plus incontestable et la plus saisissable de la nature divine.

De même que Proclus place dans l'esprit l'attribution ou la fonction d'organisateur, il y place l'être en soi, ou l'animal en soi, ou l'éternel paradigme, c'est-à-dire l'ensemble des idées contenues, sous forme de système, dans une seule idée, qui est la nature même de l'esprit, considéré, non comme intelligent, mais comme intelligible. Et de même que le père, existant dans l'unité sous une forme ineffable, précède l'organisateur qui n'est, dans la seconde hypostase, que la paternité arrivée à une forme déterminée et intelligible; le paradigme n'est aussi que la première apparition, dans l'ordre de l'intelligible, de l'idée inintelligible, ineffable, enfermée dans l'un. Fénelon n'a pas dit autre chose, lorsque, avec moins de subtilité dans les termes, il a avancé que la nature corporelle elle-même était comprise d'une façon incompréhensible, dans la nature du créateur, quoique le créateur fût nécessairement un et immatériel.

De ce que l'intelligibilité du paradigme et de la cause commence seulement à la seconde hypostase, il suit que les spéculations sur l'origine du monde ne peuvent ni ne doivent remonter au delà. Ce n'est donc pas le père qu'on étudie, c'est l'organisateur; et, dans l'ordre des idées, ce n'est pas l'un ineffable, antérieur et supérieur à l'être, c'est le premier intelligible, ou le paradigme.

La première spéculation sur l'organisateur a pour but de déterminer si l'intelligence organise ou produit toujours. Il est clair qu'elle organise toujours, puisque le monde organisé n'a ni commencement ni fin.

On doit se demander ensuite si son action sur le monde est nécessaire ou volontaire. Dans la pensée de Plotin, pour lequel les négations de la dialectique avaient une valeur absolue, Dieu ne pouvant penser au monde, ni l'aimer sans déchoir, agissait sur lui sans le savoir. Son action était donc nécessaire; mais Proclus ayant, comme nous l'avons montré, mieux saisi la nature de la dialectique, son dieu en se pensant lui-même, se pense tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause, et cette cause qu'il pense, il la pense aussi telle qu'elle est, c'est-à-dire actuelle et actuellement déterminée par la totalité de ses effets. Dieu peut donc, sans sortir de lui, connaître le monde; il peut, il doit connaître et aimer le monde, sans cesser de se connaître ou de s'aimer uniquement. Donc, l'action de Dieu sur le monde est intelligente et volontaire.

Seulement, dans la peur de paraître considérer la production du monde comme contingente, s'il est produit volontairement, il arrive à Proclus de démontrer que l'origine du monde doit être attribuée à la nature de Dieu et non à la volonté de Dieu. Cette contradiction ne peut être expliquée que par l'équivoque du mot *volonté*, qui, dans l'homme, implique contingence. Nous croyons, comme Proclus, que Dieu est libre; et nous croyons en même temps que la liberté de Dieu ne peut faillir.

Proclus, qui représente particulièrement dans l'école d'Alexandrie le mysticisme arrivé à la complète intelligence de lui-même, ne pou-

vait manquer d'exceller dans la psychologie. Il en démontre l'importance en prouvant qu'il est insensé d'étudier le corps, qui n'est que le vêtement, et de négliger l'âme, la personne même. Si nous voulons connaître notre destinée, commençons par déterminer notre nature, nos facultés, nos relations, nos aspirations. L'homme est un tout : car il se connaît et se réfléchit. Partie intégrante et capitale du système du monde, il est aussi dans le monde un système à part, un microcosme. Nous pouvons tour à tour chercher la vérité dans le grand ou dans le petit monde, car pour l'un et pour l'autre il n'y a qu'un modèle.

La psychologie de Proclus a pour point de départ cette définition, empruntée à Platon et à Plotin : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. » On trouve déjà dans cette formule, avec la distinction de l'âme et du corps, l'activité de l'âme et la subordination de la matière.

Proclus démontre avec évidence le dogme de la distinction de l'âme et du corps. Bien loin d'avoir besoin du commerce du corps, pour atteindre la perfection dont elle est capable, l'âme le traîne après soi comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, fatigué, dompté, réduit au néant, et que, par la mort et la destruction du corps, elle ait en quelque sorte reconquis et renouvelé sa propre vie.

Cependant, si le corps est l'ennemi de l'âme, et s'il lui est un obstacle, il n'en résulte pas que l'âme puisse absolument se passer du corps ou d'un corps. De même que l'esprit ne peut être que dans une âme, une âme ne peut être que dans un corps. Après la vie, dégagés de ce corps grossier, nous avons un corps incorruptible, impalpable, à la fois nécessaire et nuisible à l'âme, mais supérieur aux besoins, aux misères et à la caducité du corps physique.

L'âme est simple physiquement; métaphysiquement, elle est, comme tout être à l'exception de l'un, une forme dans une matière; et cette forme est elle-même métaphysiquement conçue comme impliquant trois éléments, savoir : l'essence, le même et le divers. L'essence est l'être même, la réalité hypostatique, communiquée à chaque forme par l'hypostase supérieure, qui en est la cause efficiente, en vertu du principe des émanations. Le même est l'unité, l'identité possédée par cette réalité hypostatique; elle est ce qui facilite l'opération par laquelle l'esprit rapporte cette réalité au genre; le divers n'est pas le multiple indéfini, puisqu'alors il se confondrait avec la matière; il est le multiple défini, la différence spécifique. Le même et le divers sont les éléments logiques de l'essence, qui est une réalité métaphysique, et cette réalité métaphysique est rendue physique par son union avec la matière.

Cette métaphysique est bien subtile, et l'on doit reconnaître que le fond qu'elle enveloppe sous ces formules prétentieuses est à peu près de nulle valeur. Proclus est plus heureux et plus clair dans la partie de sa psychologie qui traite des facultés de l'âme.

Il les range d'abord sous deux classes : les facultés vitales ou motrices, et les facultés intellectuelles.

Les facultés motrices représentent à peu près l'âme végétative. Ce

sont elles qui animent notre corps, même lorsque l'esprit est absent, absorbé par l'extase.

Les facultés intellectuelles comprennent la raison, la conscience et la volonté. Mais ces trois facultés elles-mêmes enveloppent toute une hiérarchie de facultés secondaires.

Ainsi, au dernier rang de la conscience est la sensation qui engendre le désir et l'amour sensible, et qu'accompagne l'imagination ou fantaisie. L'opinion s'élève plus haut, et nous conduit au raisonnement et à la science, qui déjà appartiennent à la raison et supposent l'intervention de la volonté. Enfin, le terme de nos efforts intellectuels est la réminiscence, qui est la raison elle-même sous la forme la plus pure.

Ici commence, au-dessus de la raison et de la science, le monde du mysticisme : l'amour pur, la pensée pure, l'extase, l'unification.

L'objet propre de l'extase, c'est la conception de l'un. La science peut atteindre la troisième hypostase divine, elle peut prouver la providence; mais nous atteignons l'un par l'extase seule. C'est qu'en effet l'un étant supérieur à l'être, ne peut être ni exprimé, ni défini, ni connu. L'appréhension de l'un par l'extase semble négative, tandis qu'elle est, au contraire, le plus positif des actes; de même que l'un semble nu et dépouillé lorsqu'il commence à rayonner au delà de la dialectique, quoiqu'en réalité il soit le père, et, par conséquent, l'être dans sa plénitude. Les lois de la raison expirent donc nécessairement dans l'extase, parce que les lois de l'être expirent dans l'objet de l'extase; et comme les lois mêmes par lesquelles nous nous rattachons à notre genre disparaissent, les phénomènes qui caractérisent nos individus ne peuvent subsister. De là l'expiration passagère de la personne en même temps que de la raison dans l'union extatique de l'âme avec Dieu.

La théorie de l'activité, de la liberté et de la volonté, est admirable dans Proclus, si l'on s'en tient à la surface. Il pose l'activité comme la loi de tout notre développement : elle est double, fatale et instinctive pour toutes les fonctions essentiellement vitales qu'accomplissent notre corps et notre esprit, maîtresse d'elle-même, et, par conséquent, volontaire et libre pour les actions humaines, c'est-à-dire pour toutes celles qui nous servent à atteindre non la destinée commune de l'humanité comme genre, mais notre destinée particulière comme individus. Ainsi tout à la fois nous sommes menés et nous nous menons. Notre corps croît, respire et vit, notre âme souffre, pense, agit en vertu de lois générales, et par une force qui est en nous, sans dépendre de nous dans son essence; mais, de plus, nous usons de cette force, nous la détournons d'un objet, nous l'appliquons à un autre, nous en augmentons ou nous en diminuons l'énergie, nous en coordonnons les résultats, nous en combinons les efforts dans un plan régulier, en vertu de déterminations autonomes qui constituent notre liberté et notre personnalité. Proclus démontre par la conscience et par le plan de l'univers que cette liberté existe; il prouve qu'elle est nécessaire pour fonder le mérite et le démérite, et que, par conséquent, elle est un des titres de la grandeur humaine. Rien de mieux jusque-là, et toute cette doctrine est d'un platonicien.

Mais puisque la personnalité expire dans l'extase, il faut bien que

la liberté expire avec elle; et puisque l'extase est l'idéal, il faut bien que la liberté ne soit bonne que relativement, et qu'il y ait trois conditions pour l'humanité : la nécessité de la nature et de l'instinct, qui est au dernier rang; la liberté de la personne humaine, qui est déjà plus parfaite; et ensuite une autre nécessité, conséquence de l'identification de l'âme avec Dieu et du néant des passions. Tant que nous sommes dans le multiple, et par conséquent sujets à faillir, et agités alternativement par la concupiscence et par l'amour pur, la liberté vaut mieux que la nécessité; mais lorsque, par l'habitude de la vertu, par la prière et par la purification, nous nous sommes élevés à l'extase et à l'unité, ni la possibilité de faillir, ni celle de choisir ne subsistent, et il n'y a plus de place pour la liberté. Elle nous manque au degré inférieur par l'incapacité de choisir, et au degré supérieur par l'incapacité de faillir. Ici elle est un bien, là un mal. La liberté a le même sort que la raison et la science. Elle n'est ni niée, ni condamnée; elle est subordonnée. Les alexandrins sont fidèles au caractère général de leur mysticisme dans la morale comme dans la spéculation métaphysique.

Dans les jugements exprimés sur la doctrine morale de Proclus, on doit distinguer avec soin le fait, qui est vrai, et l'appréciation du fait, qui est erronée. L'extase commence par gêner la liberté, et poussée au plus haut degré de l'exaltation, elle la suspend; de même, dans l'ordre intellectuel, elle trouble l'usage de la raison, et engendre une sorte de folie : folie lumineuse, mais dont l'incurable malheur est de ne pas être maîtresse d'elle-même. L'erreur de Proclus est de regarder comme un état de perfection supérieur cette exaltation extatique, qui nous arrache à la raison et à la liberté. L'homme peut et doit se perfectionner, dans sa condition humaine d'être raisonnable et libre; mais il ne saurait en sortir, et s'il en sortait, ce serait pour déchoir.

L'habitude de la vertu, qui rend facile l'amour du bien, impossible l'amour du mal, la délibération inutile, le sacrifice aisé et naturel, quoique différente essentiellement de l'extase, constitue un état de perfection morale supérieur à la vertu difficile, résultat d'une lutte victorieuse. L'erreur de tous les mystiques a été de se tromper sur l'origine de cette habitude d'aimer le bien et de le vouloir. Ils ont attribué à la méditation et à la prière ce qui est surtout le résultat de la volonté et de la pratique. Ils ne se sont pas moins trompés sur le caractère de cet état de perfection humaine relative. L'effort étant le signe ordinaire de la volonté, ils ont cru que la volonté périssait au moment de son triomphe, c'est-à-dire quand, en supprimant la résistance, elle a du même coup supprimé l'effort; et la volonté étant la forme la plus complète, et en quelque sorte la plus développée, ou, si l'on veut, la moins enveloppée de l'acte libre, ils ont cru que, là où il n'y avait ni choix, ni délibération, ni par conséquent volonté, il n'y avait pas liberté.

Les conséquences morales sont évidentes. Le mysticisme, en subordonnant la raison, met au-dessus d'elle, non pas Dieu, comme il le croit, mais le sentiment individuel sans aucune règle; et en préférant la nécessité extatique à la liberté, il va à l'inaction.

En théodicée, les conséquences ne sont pas moins fatales. Proclus démontre la liberté de Dieu et la providence avec force; mais il place l'une et l'autre dans la seconde hypostase. Dans l'unité, où il n'y a

qu'un amour et qu'un concept, si même on peut employer ces mots sans contradiction, il n'y a ni choix, ni volonté, ni liberté; et l'un n'en est que plus parfait. De telle sorte que la providence existe, mais à son rang, comme une supériorité relative sur le reste des hypostases; et le père, qui est l'un, est étranger à la volonté et à la liberté. Ainsi le panthéisme subsiste, parce qu'après avoir vu la grandeur de la providence, Proclus n'a pas compris qu'il n'y avait rien au-dessus.

Voyez un mémoire de M. Berger : *Proclus, exposition de sa doctrine,* Paris, 1840; un mémoire de M. Jules Simon : *Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839; le tome III de l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* par M. Vacherot; et le tome II de l'*Histoire de l'école d'Alexandrie,* par M. Jules Simon. J. S.

PRODICUS DE CÉOS florissait à la fin du Ve siècle avant notre ère. Formé à l'école de Protagaras, admiré de ses concitoyens que charmait sa vive éloquence, il reçut d'eux l'honorable mission d'aller à Athènes défendre leurs intérêts. Prodicus vit là surtout une occasion de fortune. Il parla en public, éblouit la jeunesse athénienne, exigea bientôt de ses auditeurs un salaire, et fit de l'enseignement de la jeunesse une industrie et un métier. Jamais entreprise de commerce ne fut mieux entendue. Prodicus avait par toute la Grèce ses courtiers chargés de lui amener les enfants des familles riches, et il n'en spéculait pas moins sur ceux des familles pauvres. Ses leçons étaient à la portée de toutes les fortunes, comme certaines denrées des marchands sans conscience. Il en faisait de toute qualité, et par conséquent de tout prix, sur un même sujet : pour les pauvres, des leçons à une drachme; pour les riches, à cinquante drachmes par tête; à chacun de la science proportionnellement à ses déboursés et de la vérité pour son argent. Dans Platon, Socrate dit plaisamment qu'il pourrait peut-être expliquer la nature des noms s'il avait entendu les leçons de Prodicus à cinquante drachmes par tête, mais qu'il n'en peut rien dire, n'ayant reçu que la leçon à une drachme. Socrate, en effet, avait été disciple de Prodicus, ainsi qu'Euripide, Théramène et Isocrate. Cet homme, âpre au gain, sans moralité, sans consistance, qui dépensait en plaisirs les sommes immenses qu'il gagnait sans beaucoup de peine, déclamait pourtant fort bien sur la vertu. Toute l'antiquité cite de lui le bel apologue d'Hercule adolescent qui, sollicité par deux divinités contraires, la Vertu et la Volupté, se donne à la première et parvient ainsi à l'immortalité. Image fidèle de la vie, admirable tableau que Lucien a reproduit et dont la peinture s'est emparée, mais qui, pour notre sophiste, n'était qu'un texte à amplification.

Prodicus a pourtant rendu quelques services; se piquant de parler sur toutes sortes de matières et sans préparation, il avait été conduit à une classification qui était celle des lieux communs si célèbres dans les écoles des rhéteurs. Esprit subtil, il s'était étudié à distinguer les nuances dans la signification des mots; parleur habile et toujours applaudi, il avait réduit en préceptes l'art qu'il pratiquait si bien; de là, le traité *des Synonymes* et celui *de la Rhétorique*. Il ne nous en reste absolument rien.

Prodicus enseigna que les dieux étaient un produit de notre recon-

naissance, qui divinisait les objets qui nous sont utiles. Autant eût valu dire qu'ils étaient nés de la crainte ou des combinaisons de la politique. Dans un cas comme dans l'autre, c'était nier les dieux. Déjà Aristophane, défenseur vigilant des mœurs nationales, ennemi de toutes les nouveautés, avait, dans *les Nuées* et dans *les Oiseaux*, jeté le ridicule sur Prodicus et sur ses doctrines. Traduit en justice et convaincu d'athéisme, il fut condamné à boire la ciguë. Étrange effet des passions populaires! Socrate et Prodicus, un déiste et un athée, un sage et un sophiste, succombent sous une accusation semblable et meurent du même poison! Déjà l'opinion publique les avait confondus pendant leur vie. La multitude disait : « Plus sage que Prodicus, » pour marquer une sagesse impossible, vers le temps où l'oracle de Delphes déclarait que Socrate était le plus sage des hommes. La différence ne commence que pour la postérité.

Les principaux auteurs à consulter sont les dialogues de Platon, particulièrement *le Ménon*, *le Cratyle* et *le Grand Hippias*. — *Voyez* aussi Xénophon, *Mémoires*, liv. II, et Philostrate, *Vies des sophistes*. D. H.

PROGRÈS [de *pro*, en avant, et *gressus*, marche, marche en avant]. Employé d'abord dans le langage ordinaire, tantôt au propre et tantôt au figuré, avec une signification générale et commune, ce mot, dans la langue philosophique du XIXe siècle, est devenu comme un nom propre par lequel on désigne la marche de la société, du genre humain pris en masse, vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres. Entendu dans ce sens, le progrès suppose nécessairement la perfectibilité : car il n'est que cette faculté même mise en action, ou traduite en faits dans l'histoire. S'il est vrai que l'humanité passe du mal au bien, de l'ignorance à la science, de la barbarie à la civilisation, c'est parce qu'elle est capable de ce mouvement, ou que la nature l'a rendue perfectible. Mais, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, ce n'est pas autrement que par les effets qu'on découvre les causes, ou par les actes qu'on peut constater la puissance. Nous aurons donc prouvé la perfectibilité humaine, si nous réussissons à démontrer le progrès, et toutes les observations que nous pourrons faire sur celui-ci s'appliqueront aussi à celle-là.

1°. Le progrès, tel que nous venons de le définir d'après l'usage même du mot; le progrès, considéré comme une loi générale de notre espèce, comme un fait essentiel de la nature humaine, est une idée complétement moderne, à laquelle, ainsi que nous le verrons bientôt, on peut assigner avec précision une date et un lieu de naissance. En effet, plus on remonte dans l'antiquité, plus on voit dominer dans les esprits une idée diamétralement opposée, celle de la corruption, de la décadence du genre humain et de l'univers tout entier, troublé par ses désordres et entraîné dans sa ruine. Philosophes, poëtes, législateurs religieux, tous tiennent à peu près le même langage; tous font entendre les mêmes plaintes sur la déchéance de l'homme et sur l'accroissement de ses vices, de ses crimes, de ses misères; « plaintes

aussi anciennes que l'histoire, dit Kant, et même que la poésie, qui a précédé l'histoire; aussi anciennes que le plus ancien de tous les poëmes. » A écouter les échos de ces temps, rien ne manquait à notre espèce, sortant des mains de la Divinité; mais, depuis le jour où elle a été livrée à elle-même, elle n'a pas cessé de dégénérer et de communiquer son mal à toute la nature.

C'est la tradition de l'âge d'or, accompagnée de son corollaire inséparable, le dogme de la chute, et que l'on trouve, sous une forme ou sous une autre, dans les croyances religieuses et les idées poétiques de tous les peuples de l'antiquité. Il y en a qui, allant encore plus loin, ont regardé la naissance même de l'homme, son apparition sur la terre, son union avec le corps, comme une déchéance, et ont placé dans le ciel, au milieu d'un monde incorruptible, l'âge de son innocence et de son bonheur. C'est à ce point de vue surtout que l'homme peut être appelé « un ange tombé qui se souvient du ciel. » Cette idée a traversé successivement l'Inde, la Perse, la Judée, la Grèce, l'école gnostique, les différentes écoles d'Alexandrie; on la reconnaît également dans le dogme oriental de l'émanation et dans la doctrine platonicienne de la réminiscence.

Cependant, lorsqu'on pénètre plus au fond de ces traditions, les unes philosophiques, les autres religieuses, on ne les trouve pas aussi éloignées qu'on le pensait d'abord des idées de progrès et de perfectibilité. A quelle condition, en effet, l'homme est-il perfectible? A quelle condition peut-il avoir et la faculté et le désir d'avancer? A la condition de savoir vers quel but doit tendre sa marche, et d'avoir sous les yeux un idéal avec lequel il puisse se comparer, qui lui apprenne ce qu'il a déjà fait et ce qui lui reste encore à faire. Cet idéal, les anciens l'ont placé dans le passé, tandis que les modernes le placent dans l'avenir. Il n'est personne qui n'ait entendu citer ces paroles d'un réformateur célèbre : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Nous ajouterons que telle est la loi de l'esprit humain : la plupart des idées fondamentales de notre raison, surtout celles qui appartiennent à la morale et à la métaphysique, avant d'être conçues en elles-mêmes, sous leur forme abstraite, se présentent à notre imagination sous des traits plus palpables, comme des êtres vivants, ou des faits déjà accomplis. Quant aux résultats, il ne faut pas se faire illusion, ils restent à peu près les mêmes, soit que le modèle accompli dont nous cherchons à approcher se présente au début ou au terme de notre carrière. C'est ce modèle lui-même qu'il faut considérer, non la place qu'il occupe aux deux extrémités du temps. Aussi est-il facile de se convaincre que les législateurs, les philosophes, les moralistes de l'antiquité, et quelquefois ceux des temps modernes, quand ils évoquent devant leurs contemporains le souvenir des aïeux, quand ils proposent pour exemples la piété, la vertu, la sagesse des anciens temps, *sapientia majorum*, ouvrent presque toujours une voie nouvelle et, sous prétexte de retourner au passé, s'avancent hardiment vers l'avenir. C'est un trait qui est commun à presque tous les réformateurs de cette époque, réformateurs de la religion, de la société ou de la science, de se donner pour des auteurs de restaurations. Il y a aussi des réformateurs an-

ciens, surtout en politique et en philosophie, qui, dédaignant ce masque, ont annoncé hardiment leurs desseins. Au reste, comment l'esprit humain aurait-il pu atteindre dans l'antiquité à cette haute civilisation que nous ne cessons d'admirer, si, malgré toutes les traditions qui le rappelaient sur ses pas, il n'avait obéi au désir de marcher en avant, et de se surpasser lui-même.

La foi dans l'avenir, c'est-à-dire dans le progrès, et, par conséquent, dans sa propre perfectibilité, n'a donc jamais manqué au genre humain; mais il s'est écoulé bien du temps avant qu'elle passât de l'instinct dans l'intelligence, et qu'elle cessât d'être un obscur sentiment pour devenir une idée, un principe philosophique, et nous oserions presque dire une notion du sens commun. Cette idée, nous chercherons vainement à la reconnaître avant le XVIIe siècle. C'est Bacon qui l'exprime pour la première fois dans le titre même d'un de ses principaux écrits : *Of the proficience and advancement of learning divine and human*, c'est-à-dire : *Du progrès et de l'avancement des sciences divines et humaines*. L'ouvrage est parfaitement digne du titre : car il a pour but, après avoir dressé l'inventaire de nos connaissances actuelles, de montrer qu'elles n'atteignent pas à la hauteur de leur objet ou à la majesté de la nature; que l'esprit humain, faute d'avoir suivi la bonne route, se trouve seulement au début de sa carrière et à l'entrée du royaume qu'il est appelé à conquérir par l'industrie et par la science. Descartes, dans son *Discours de la méthode* (6e partie, § 2), professe la même opinion, au moins quant aux sciences naturelles, et des applications qu'on en peut tirer pour le perfectionnement des arts. Parlant des découvertes qu'il a faites en physique, « elles m'ont fait voir, dit-il, qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Il espère surtout dans l'avenir de la médecine, et l'on s'étonne beaucoup moins du rêve de Condorcet sur l'immortalité physique de l'homme, lorsqu'on a lu cette phrase : « Qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » Mais le principe du progrès n'a pas eu au XVIIe siècle d'interprète plus éloquent et plus hardi que Pascal. Chacun se rappelle cette admirable pensée, primitivement contenue dans la préface du *Traité du vide*, que « non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier; de sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste tou-

jours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans les philosophes : car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés! etc. » Quoique beaucoup moins célèbres, parce que l'éclat du langage et de la gloire de Pascal a tout effacé, ces lignes de Malebranche (*Recherche de la vérité,* liv. II, 2ᵉ partie, c. 5) ne sont pas, non plus, indignes d'être citées : « En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais, en matière de philosophie, on doit, au contraire, aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la chercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le même temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme on l'a déjà dit; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. »

Toutefois, il faut bien le remarquer, chez tous ces philosophes il n'est question que de la perfectibilité intellectuelle ou du progrès considéré dans la philosophie et dans les sciences; on les eût bien surpris, et non moins scandalisés, en donnant à leur principe l'extension qu'il reçut dans les deux siècles suivants. Déjà Leibnitz, placé en quelque façon sur la limite du XVIIᵉ et du XVIIIᵉ siècle, n'entend plus le progrès à la manière de ses devanciers; il en fait un simple corollaire de sa fameuse *loi de continuité,* c'est-à-dire un principe métaphysique qui embrasse tous les êtres et l'univers lui-même, considéré dans son ensemble. On sait, en effet, que pour l'auteur de *la Théodicée* et de *la Monadologie* l'univers se compose de monades, c'est-à-dire de substances simples et incorruptibles, véritables atomes spirituels ou *points métaphysiques,* dont l'activité est l'essence, et qui, créés tous ensemble avec des qualités diverses et un même désir de les étendre, ne peuvent, sous les apparences de la génération et de la mort, que se développer et se perfectionner indéfiniment. Les âmes raisonnables ou humaines, quoique douées de qualités supérieures, telles que la conscience et la liberté; quoique formant dans l'universalité des êtres un ordre à part, que Leibnitz appelle *la cité de Dieu;* les âmes humaines sont soumises à la même loi : elles n'ont pas toujours été ni ne resteront pas toujours ce qu'elles sont aujourd'hui. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensitives, puis se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables; et rien n'empêche que, sans dépouiller leur nature morale, qui, une fois conquise, ne peut plus se perdre, elles ne soient réservées à de nouveaux développements. « Il se peut, dit Leibnitz (*Essais de théodicée,* § 341), qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande per-

fection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » C'est sur ce principe de transformations appliqué au monde physique comme au monde moral, et impliquant dans l'un et l'autre la préexistence des êtres, que Charles Bonnet a édifié plus tard son système de palingénésie; mais ce n'est pas de ce point de vue, c'est dans le cercle exclusif de l'humanité et de tous les faits qui y sont compris, sciences, croyances, industrie, mœurs, civilisation, bien-être, que le progrès a été compris, au XVIII[e] siècle, par la généralité des esprits. Alors, ce n'est plus simplement une idée philosophique; c'est presque une religion. Aussi, ne faut-il pas nous demander de produire des autorités, car il faudrait citer presque tous les grands noms de cette époque: Fontenelle, Turgot, Condorcet, en France; Lessing, Kant, Schiller, en Allemagne; Price et Priestley en Angleterre.

Cependant, parmi tous ces écrivains, il y en a deux', Lessing et Condorcet, dans lesquels semble se réunir d'une manière plus complète et plus vive la foi du XVIII[e] siècle dans la perfectibilité humaine. Lessing, dans son petit livre *de l'Education du genre humain*, s'est fait l'apôtre populaire du progrès religieux ou spirituel, et Condorcet du progrès matériel et social. En effet, voici la pensée du philosophe allemand fidèlement résumée par madame de Staël, dans son ouvrage *de l'Allemagne* (4[e] partie, c. 1[er]): « Lessing soutient, dans son *Essai sur l'éducation du genre humain*, que les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru. L'Ancien Testament, l'Evangile, et, sous plusieurs rapports, la réformation, étaient, selon leur temps, parfaitement en harmonie avec le progrès des esprits; et peut-être, suivant lui, sommes-nous à la veille d'un développement du christianisme qui rassemblera dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la religion plus que la morale, plus que le bonheur, plus que la philosophie, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par sa réunion avec les autres. » Au fond, la doctrine de Lessing est la même que celle qu'Amaury de Chartres, David de Dinan et l'abbé Joachim enseignaient au XIII[e] siècle. Selon ces docteurs du moyen âge, de même que la loi de l'Evangile a succédé à l'ancienne loi, et le règne de Dieu le Fils à celui de Dieu le Père; de même, l'Evangile de Jésus-Christ doit être détrôné à son tour par *l'Evangile éternel*, le culte du Fils ou du Verbe, par celui de l'Esprit ou de l'amour. Quant à Condorcet, son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Voyez* l'analyse que nous en avons donnée, t. 1[er] de ce Recueil, p. 554 et suiv.) nous fait espérer pour l'avenir, non-seulement que l'humanité sera plus heureuse, plus éclairée, plus libre, plus unie, mais que les bornes mêmes de la vie humaine pourront reculer indéfiniment.

L'idée du progrès, transmise comme un héritage du XVIII[e] au XIX[e] siècle, n'a jamais compté de plus nombreux, de plus illustres, ni de plus ardents défenseurs que pendant ces cinquante dernières années: en Allemagne, Fichte, Schelling, Hegel; en France, une foule d'historiens, de publicistes, d'hommes d'Etat, de littérateurs, de philosophes, dont la plupart vivent encore, et dont les autres sont trop près de nous pour avoir besoin d'être cités. Déjà cette idée n'appartient

plus exclusivement à la philosophie et à la science; elle est devenue une conviction ou une sorte de foi populaire, entretenue et fortifiée chaque jour par les mille organes de la presse, propagée par tous les canaux de la vie publique. Mais, à cause de cela même, peut-être, nous sommes obligés d'ajouter qu'à aucune époque elle n'encouragea plus d'erreurs, ne servit de prétexte à de plus chimériques doctrines, à de plus périlleuses tentatives, et n'eut plus besoin d'être réglée et définie. Il faut donc qu'après avoir parlé seulement de l'idée du progrès et des développements successifs qu'elle a reçus, nous considérions le progrès en lui-même, comme un fait général ou une loi de l'espèce humaine, en déterminant autant que possible ses limites et sa sphère.

2°. Nier le progrès d'une manière générale, absolue, est aussi impossible que de nier l'histoire : car, comment faire un pas dans l'histoire, pourvu qu'on y embrasse tout le genre humain, sans y rencontrer une conquête de l'une ou l'autre des diverses facultés, de l'un ou l'autre des différents principes dont le développement commun a reçu le nom de civilisation? Qui oserait soutenir, par exemple, que les sciences mathématiques et physiques, la géométrie, l'astronomie, l'histoire naturelle, toutes les connaissances, enfin, qui ont pour objet le monde extérieur, n'ont rien gagné depuis Thalès et Pythagore, ou seulement depuis la renaissance des lettres au XVIe siècle jusqu'à nos jours? Qui pourrait fermer les yeux à la lumière éclatante que l'observation et le calcul viennent répandre chaque jour, tant sur les parties les plus imperceptibles, que sur l'ensemble de l'univers, ou sur les deux infinis dont parle Pascal? Ce n'est pas, non plus, l'érudition pure, comprenant dans son sein la philologie, l'archéologie, l'histoire proprement dite, qu'on peut accuser d'immobilité. Les découvertes obtenues, depuis un siècle seulement, par les travaux de cet ordre, les monuments précieux arrachés à la poussière, les antiques symboles dépouillés de leurs voiles, les langues retrouvées après des siècles d'oubli, ont de quoi enorgueillir l'intelligence et étonner l'imagination. Est-ce à l'industrie qu'on voudra contester le chemin qu'elle a fait, les merveilles qu'elle a produites coup sur coup, le temps et la dignité qu'elle ajoute à la vie humaine par la suppression des distances, la rapidité de ses œuvres et la substitution, dans les travaux matériels, du service des éléments à celui de nos bras? La somme du bien-être, quoi qu'on ait dit, s'est accrue avec ces résultats, la richesse est mieux et plus divisée, la misère perd tous les jours de son empire en même temps qu'elle diminue d'intensité.

Au progrès matériel, industriel et scientifique, nous sommes obligés d'ajouter le progrès social, c'est-à-dire le perfectionnement des institutions, des lois, des mœurs et des relations sur lesquelles repose la société humaine. Ce n'est plus la force qui gouverne le monde, mais l'intelligence, et quelque chose de plus élevé encore que l'intelligence, la justice et l'humanité. La guerre n'est plus la dernière raison des nations et des rois. Par le développement de l'industrie, du commerce et des sciences, les vieilles animosités, les rivalités traditionnelles tendent à s'effacer de peuple à peuple pour céder la place à des relations plus utiles et plus douces. Déjà l'Europe ne forme presque plus qu'une

vaste fédération. L'esclavage a disparu de tous les pays civilisés, et l'égalité civile, établie depuis un demi-siècle chez quelques nations, est à la veille de triompher chez toutes les autres. L'égalité civile est inséparable de la liberté civile, de la liberté religieuse, de l'égalité dans la famille, ou de l'abolition de cette antique iniquité, de cette institution contre nature qui s'appelait le droit d'aînesse. En même temps que l'idée de la justice fait triompher peu à peu tous les droits, le sentiment de l'humanité adoucit toutes les peines. Grâce au ciel, les monstrueux supplices qui déshonorent les temps passés et qui ont eu plus pour effet de pervertir que de corriger les hommes, sont également proscrits par nos lois et par nos mœurs : même pour les plus grands crimes, la peine de mort devient chaque jour une exception plus rare. Ces faits sont de telle nature, qu'il n'y a pas de système ni d'esprit de parti qui puisse les altérer ou les obscurcir; il faut les accepter si l'on accepte l'histoire. Il y a plus, la religion même, en la considérant du point de vue le plus orthodoxe, semble consacrer, dans une mesure déterminée, entre la chute et la réhabilitation, l'idée du progrès. Ne voyons-nous pas, en effet, l'idolâtrie précéder la vocation d'Abraham et la révélation faite aux patriarches? Cette révélation n'est-elle pas inférieure à celle qui a eu Moïse pour interprète? La révélation de Moïse n'a-t-elle pas été développée par les prophètes ses successeurs ; et enfin, tout l'Ancien Testament n'est-il pas considéré par l'orthodoxie chrétienne, comme une figure du Nouveau?

Mais, parce que le progrès est un fait incontestable de la nature humaine, il ne faut pas croire qu'il soit infini, qu'il n'admette ni règles ni limites, qu'il puisse changer la nature des choses et les principes éternels de la raison. Quant à ces derniers, il ne peut qu'en étendre et en multiplier les applications, ou les présenter sous une forme plus précise et plus noble, mais non les altérer ni les supprimer. En géométrie, la ligne droite sera toujours le plus court chemin d'un point à un autre. En morale, l'honnête passera toujours avant l'utile; nos intérêts et nos passions seront toujours obligés de céder à nos devoirs. En métaphysique, la cause sera toujours supérieure à l'effet; et si l'homme est doué de liberté et d'intelligence, à plus forte raison Dieu sera-t-il un être intelligent et libre. C'est précisément pour cela que la métaphysique, comme nous l'avons démontré ailleurs, ne peut prétendre à une carrière aussi étendue que les autres sciences; car elle ne s'occupe que des premiers principes de la raison. Aussi faut-il remarquer que les systèmes qu'elle a mis au jour n'ont pas beaucoup varié et ne sont pas très-nombreux ; qu'il n'y a plus en présence l'une de l'autre qu'une bonne et une mauvaise métaphysique, qui semblent également avoir dit leur dernier mot. Il ne paraît pas, non plus, que le progrès soit illimité dans le domaine des beaux-arts. Nous ne voyons pas que la sculpture, l'architecture, et même la poésie moderne, soient supérieures à la sculpture, à l'architecture, à la poésie antiques. La raison en est facile à concevoir : l'imagination une fois arrivée au point de pouvoir imiter par la parole ou par le travail des mains ce qu'elle conçoit clairement, semble d'autant mieux réfléchir la nature, source et modèle du beau, qu'elle en est plus près et qu'elle a moins senti l'action personnelle de l'homme. Il y a aussi dans l'ordre

industriel et dans le domaine des arts utiles des lois qu'on ne peut supprimer, des limites qu'on ne peut franchir, parce qu'elles sont dans la nature des choses. Ainsi, la vie de l'homme ayant un terme, qui suppose, à son tour, une altération successive de nos organes et à cette altération fatale venant se joindre l'action directe des objets extérieurs, quiconque viendrait nous promettre l'immortalité dans ce monde, ou un moyen de nous soustraire à la maladie et à l'infirmité, peut être hardiment traité d'utopiste. Pourquoi donc en serait-il autrement dans l'ordre social? Pourquoi serait-il permis d'espérer un ordre de choses où l'homme échapperait complétement aux conséquences de sa liberté, où il n'y aurait plus ni vices, ni passions, ni crimes, ni souffrances, ni misères; où le bien et le mal, l'activité et la paresse, l'incurie et la prudence, l'égoïsme et le dévouement, cesseront de produire des résultats tout opposés; où tous, fatalement élevés au même degré d'intelligence, de moralité, de santé, de force, seront confondus dans le même bonheur? C'est à de pareils traits qu'on distingue l'utopie : le progrès ne sort pas de la réalité; il ne change rien aux lois et aux facultés que la nature nous a données, il n'en promet que le développement dans les limites qu'elles apportent avec elles.

PROPOSITION. L'esprit ne saurait percevoir un objet sans une manière d'être qui le caractérise, ni une manière d'être sans un objet en qui elle réside. L'être et son attribut lui apparaissent d'abord unis dans la réalité par un lien invisible; puis, par un effort d'abstraction, nous considérons séparément chacune des parties de ce rapport, et nous distinguons les trois termes qui le composent : l'objet, la qualité et le rapport de la qualité à l'objet.

Toute pensée véritable se traduit donc par l'attribution d'une manière d'être déterminée à un être quelconque : c'est ce qu'on nomme *jugement*. Et le jugement, à son tour, ne peut être énoncé sans un *sujet* qui désigne *l'être*, un *attribut* qui exprime la *manière d'être*, et un *verbe* qui marque le *lien* de *l'attribut* avec son *sujet*. La réunion de ces trois termes constitue la *proposition* qui peut être définie *l'énonciation, la forme logique du jugement*. Nous disons *la forme logique*, car tel est le point de vue sous lequel nous considérons ici la *proposition*, recherchant, dans les lois générales qui la régissent, les lois mêmes de la pensée, et laissant à la syntaxe particulière de chaque langue les modifications grammaticales qu'y peut subir l'expression du jugement.

On distingue d'ordinaire, dans les propositions, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, la *modalité*.

Quantité. — Une fois l'attribut donné, on peut l'affirmer d'un sujet qui ait plus ou moins d'extension; selon que le sujet exprime l'*unité*, la *pluralité*, la *totalité*, la quantité de la proposition varie : elle devient individuelle, particulière ou générale.

Qualité. — Lorsque, au contraire, on envisage la compréhension de l'attribut par rapport au sujet, selon qu'on l'affirme plus ou moins du sujet, la qualité de la proposition varie. On affirme tantôt que l'attribut convient entièrement au sujet, tantôt qu'il ne lui convient que

d'une manière restreinte, tantôt qu'il ne lui convient pas, et la proposition devient tour à tour affirmative, limitative, ou négative.

Remarquons, toutefois, que la négation, ou la limitation, porte toujours en réalité sur l'attribution, sans que le verbe de la proposition puisse cesser d'affirmer l'existence. Négatif ou positif, l'attribut est toujours affirmé du sujet, car c'est là l'essence de toute proposition.

Relation. — Lorsque l'on compare le sujet et l'attribut pour déterminer quel est, en vertu de leur nature réciproque, le rapport qui fonde leur union; lorsqu'on recherche à quel titre l'attribut est affirmé du sujet, on trouve qu'il peut exister entre ces deux termes trois sortes de relations différentes, selon que l'attribut est renfermé dans la définition du sujet, comme l'accident ou le phénomène dans la substance; ou que l'attribut est dépendant du sujet, comme l'effet de la cause qui le produit, la conséquence du principe; ou enfin qu'il y a réciprocité d'action entre les deux termes. Sous ce libre point de vue, Kant a distingué les propositions en *catégoriques*, *hypothétiques* et *disjonctives*.

Modalité. — Enfin, lorsqu'on examine le rapport qui unit les deux termes de la proposition, selon la valeur qu'y attache l'esprit, on remarque que ce rapport peut être affirmé comme une hypothèse, une pure possibilité, ou comme un simple fait, qui est et qui pourrait ne pas être, ou comme quelque chose de nécessaire et qui ne peut pas ne pas être. De là trois sortes de propositions modales, *possibles*, *contingentes*, *nécessaires* : Kant les appelle *problématiques*, *assertoriques* et *apodictiques*, exprimant la même idée sous d'autres noms.

Nous n'avons considéré jusqu'ici que la proposition *simple*, celle qui se forme uniquement d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut. Il y a aussi des propositions *composées* : elles sont de deux sortes, les unes où un seul attribut est affirmé de plusieurs sujets, les autres où plusieurs attributs sont affirmés d'un sujet unique. Il faut se garder de confondre les propositions *complexes* avec les *composées*.

Une proposition, quoique simple, c'est-à-dire n'ayant qu'un sujet et et un attribut, peut être complexe, si ce sujet unique ou cet attribut unique, ou même l'un et l'autre, sont des termes complexes, c'est-à-dire contenant plusieurs idées distinctes.

Lorsqu'on fait avec même sujet et même attribut des propositions différentes selon la *quantité* ou la *qualité*, celles qui s'opposent à la fois en *qualité* et en *quantité* sont dites contradictoires, et elles s'excluent nécessairement, ne pouvant jamais être ni vraies ni fausses ensemble. Si elles diffèrent en quantité seulement, il n'y a pas d'opposition véritable, l'*unité* et la *pluralité* n'étant que des cas particuliers et, pour ainsi dire, des conséquences de la *totalité*.

Si elles diffèrent en qualité seulement, celles qui s'opposent, si elles sont universelles, sont dites *contraires*, et si elles sont particulières, *subcontraires*. De là deux règles opposées : les *contraires* ne peuvent être vraies ensemble, mais peuvent être toutes deux fausses; sans quoi les contradictoires seraient vraies. Les *subcontraires* peuvent être vraies ensemble, mais ne peuvent toutes deux être fausses, sans quoi les contradictoires seraient toutes deux fausses.

Changer le sujet d'une proposition en attribut, et l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'être vraie, c'est ce qu'on appelle opérer la *conversion* d'une proposition.

Comme l'essence de toute proposition affirmative, c'est que l'attribut s'y trouve restreint dans sa *compréhension*, étant borné au sujet exclusivement; si l'on veut que l'attribut devienne sujet, il faut lui conserver cette restriction, c'est-à-dire le particulariser dans la conversion des universelles affirmatives, et le convertir sans addition ni changement dans les particulières affirmatives, lui donnant simplement la marque de particularité qui était attachée au sujet primitif.

Dans les propositions négatives, au contraire, l'attribut est nié du sujet dans toute l'extension qu'a ce sujet dans la proposition. Lors donc qu'on affirmera la séparation totale des deux termes, dans les universelles négatives, la conversion pure et simple sera toujours légitime; et toute conversion des particulières négatives sera impossible, car le fait seul de la conversion rendrait universel, par la négation, ce qui était particulier.

Ainsi se retrouvent toutes les lois de la pensée dans le jugement qui en est l'expression directe, et par là, la théorie de la proposition est la base même de la logique, et trouve sa place dans tous les grands systèmes de philosophie.

Platon, sans avoir écrit sur ce sujet un traité spécial, comme le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote, a cependant une théorie de la proposition qui ressort clairement de l'ensemble de sa doctrine et de quelques passages significatifs du *Cratyle*, du *Sophiste*, du *Théétète*, et de *la République*. Cet humble détail de la logique lui fournit l'occasion d'entrer dans les plus hautes considérations de la métaphysique, et de réfuter les deux systèmes opposés de l'école ionienne et de l'école d'Elée.

Dans *le Cratyle*, considérant les éléments de la proposition, *les mots* dont se compose le discours, « il n'importe, dit-il, qu'une chose soit exprimée par tel ou tel assemblage de syllabes, pourvu que dans le mot domine toujours l'essence de la chose qu'il représente.... Si donc toutes choses changeaient sans cesse, comme le prétendent les philosophes ioniens, ou si tout était un et immobile, comme le veulent les éléates, aucune manière d'être ne pouvant être fixée ni déterminée, il n'y aurait ni jugement ni discours possible. »

Dans *le Sophiste*, Platon s'occupe de la combinaison des mots, de la proposition elle-même, et réfute une seconde fois l'école d'Elée. « Les signes qui représentent ce qui est au moyen de la voix, sont, dit-il, au nombre de deux : le verbe, signe représentatif des actions, et le nom, signe vocal servant à désigner ceux qui font ou subissent les actions exprimées par le verbe. Or, des noms seuls prononcés sans verbes, ou des verbes sans noms ne forment point un discours : ils n'expriment ni l'action, ni l'inaction, ni l'être, ni le non-être. Unissez-les, ils s'associent, se combinent, et forment la proposition qui est l'élément du discours. »

Dans *le Théétète*, Platon combat les ioniens au sujet de la proposition comme il les a combattus dans *le Cratyle*, au sujet des mots dont la proposition est formée. « De même, dit-il, qu'on ne peut rien nommer si les objets désignés par les mots changent sans cesse et sont

insaisissables à la pensée ; de même, si l'on rapporte une chose tantôt à un objet, tantôt à un autre, et si les jugements portés sur les choses varient sans cesse, il n'est pas de proposition ni de connaissance possible. »

Enfin, nous trouvons dans *la République* (liv. VI) le couronnement de la théorie platonicienne de la proposition. Il y a trois sortes de jugements ou propositions, comme il y a trois mouvements distincts de la pensée humaine dans l'œuvre de la science. Au premier degré de la *dialectique*, qui éveille en nous, par les contradictions du monde sensible, le souvenir confus des *idées* entrevues dans un monde supérieur, correspondent les *propositions conjecturales*, simples hypothèses dont nous tirons, pour la vie ordinaire, des conclusions purement probables. Ce sont les seules qu'aient voulu reconnaître les ioniens ; c'est pourquoi ils sont tombés dans le scepticisme. Au second degré de la *dialectique*, à la *réminiscence*, qui dépasse la sphère du monde sensible et élève l'esprit à la contemplation directe des *idées*, correspondent les *jugements absolus*, que l'intelligence saisit par une intuition immédiate, et qui servent de degrés jusqu'au principe suprême où sont contenues toutes les idées. Enfin, l'esprit redescend de cette sphère divine des idées au monde terrestre pour l'expliquer sans le secours des données sensibles. A ce troisième degré de la dialectique correspondent les *propositions vraies* qui expriment le rapport véritable des choses avec leur principe, c'est-à-dire avec l'idée absolue dont elles participent, et dont elles empruntent leur réalité tout entière.

De ces trois sortes de propositions, les premières sont à peine dignes de ce nom : car les différents termes dont elles se composent offrent une égale incertitude ; les secondes ne sont pas, à proprement parler, des propositions, mais quelque chose de plus : car elles se résolvent, pour ainsi dire, dans une identité par l'intuition directe et l'affirmation immédiate de l'essence nécessaire et immuable ; les dernières, enfin, représentent la proposition réelle, telle que Platon la conçoit. Ce n'est pas sans raison qu'il a réduit le jugement à deux termes dans *le Sophiste*, à savoir le *nom*, et le *verbe adjectif*, où l'attribut est combiné avec le verbe *être :* aux yeux de Platon, l'on ne saurait dire des choses finies *qu'elles sont ;* elles *deviennent* sans cesse, et le verbe adjectif, signe de l'action et du *devenir*, exprime admirablement ce recours incessant de l'individu, de la créature qui ne peut se suffire, à l'*idée* dont il participe, sans jamais réaliser toute la perfection qui s'y trouve contenue.

Telle est la théorie de Platon : profonde, en tant qu'elle rapporte à l'être absolu toute réalité, toute certitude : car nul être fini ne peut trouver en soi sa raison d'être ; excessive, en tant qu'elle prétend expliquer le monde *à priori*, sans le secours de l'expérience, et semble admettre que toutes les propositions peuvent se déduire d'une proposition unique, absolue, universelle, révélée par une intuition soudaine et immédiate au sommet de la dialectique. Sur le premier point, Aristote est resté inférieur à Platon, qu'il attaque sans ébranler l'autorité de ses principes ; sur le second, sa critique est aussi profonde que légitime : il relève admirablement les erreurs de son maître, et comble les

lacunes qu'il a laissées. La théorie de la proposition est spécialement exposée dans le Περὶ ἑρμηνείας et les *Premiers Analytiques;* mais les autres parties de *l'Organon* et la *Métaphysique* nous fourniront des développements nécessaires.

La proposition est l'énonciation d'un fait, c'est-à-dire l'expression d'un rapport : *Telle chose est, ou n'est pas comprise dans telle autre.* Elle affirme ou nie une chose d'une autre chose, au moyen de termes dont le sens est fixé par convention. Prouver une proposition, ce n'est plus seulement attribuer le prédicat au sujet, c'est montrer qu'il doit lui être attribué, et que le fait énoncé dans la proposition est légitime : la démonstration consiste donc dans une série de propositions dont chacune a sa preuve dans celles qui la précèdent. Mais si l'on remontait à l'infini de proposition en proposition, toute preuve serait impossible; et il est nécessaire que toute démonstration ait son principe dans quelque proposition où le rapport de l'attribut ou prédicat au sujet soit évident de lui-même et n'ait pas besoin d'être démontré.

Qu'affirmons-nous ainsi d'un sujet, sans chercher la preuve de notre affirmation? Ce que le sujet tient de son essence et possède en soi. Et, comme on ne peut rapporter toutes les classes d'êtres à un être unique, il n'est pas de principe universel dont se déduisent tous les principes possibles, pas de proposition dont on puisse faire sortir toutes les autres; mais, dans chaque genre, il existe une première proposition à laquelle remontent toutes les démonstrations spéciales à ce genre, et qui leur sert de *principe* par cela seul qu'elle affirme du sujet ou du genre son attribut essentiel. C'est là, en effet, la véritable substance, le véritable et unique objet de l'intuition, l'individu, l'être qui se meut, qui existe en soi, qui vit de sa vie propre et indépendante. La proposition ne renferme donc, à proprement parler, que deux termes : mais ce n'est pas, comme les platoniciens le prétendent, parce que le sujet *devient* sans cesse et n'a de réalité que dans son rapport actuel avec l'*idée* dont il participe; c'est, au contraire, parce que tout attribut est un *accident* qui n'a pas d'être par lui-même, qui est sans essence propre, et qui n'a de réalité que dans son rapport avec un sujet.

Dans Platon, la proposition exprime, pour ainsi dire, le mouvement de la pensée qui s'élève de l'individu à l'*idée* dont il participe, et va chercher en dehors et au-dessus de lui son essence. Suivant Aristote, on ne peut chercher le principe de la réalité d'un être dans un être différent : la proposition n'est donc que l'énoncé d'un rapport fixe et immobile entre le sujet et son attribut. L'être est donné dans la réalité : la pensée n'y ajoute rien; elle ne lui attribue que ce qu'il possède déjà; le prédicat qu'elle lui rapporte, elle l'a détaché de lui. Seulement, le rapport de l'attribut au sujet peut être immédiat ou médiat, selon qu'il résulte de l'essence même du sujet, ou qu'il a besoin d'être démontré par des propositions antérieures. Dans le premier cas, la proposition est évidente d'elle-même, et c'est ce seul fait qui constitue sa *nécessité.* L'*essence* ne se démontre donc pas comme l'ont cru les platoniciens : elle se *pose* par une proposition ou *thèse* indémontrable, par une simple définition dans laquelle le *défini* est le sujet, et la *définition* l'attribut de la proposition.

On voit que pour Platon le principe unique et essentiel de toute proposition et de toute démonstration c'est l'existence nécessaire du principe absolu, source et fondement de tout être; que pour Aristote, au contraire, c'est simplement l'éternité du genre, l'existence constante et manifeste de caractères fixes et essentiels dans les individus d'une même classe. L'excès de Platon, c'est de donner tout à l'intuition absolue, d'ébranler ainsi la réalité des choses finies que l'observation seule nous révèle; il tend à nier la légitimité de toute proposition dont l'antécédent n'est pas éternellement et nécessairement uni au conséquent. L'excès d'Aristote, c'est de séparer, en quelque sorte, la forme logique de son fond métaphysique; de croire que la *généralité* est équivalente à l'*absolu* et suffisante pour le fonder, au lieu d'admettre avec Platon qu'il ne saurait y avoir de certitude absolue sans l'existence d'un être absolu qui est le principe de toute existence et de toute vérité.

Nous ne nous arrêterons pas sur le réalisme et le nominalisme qui ne sont au moyen âge que l'exagération des deux théories qu'on vient d'exposer.

La théorie de Descartes est une tentative profonde pour concilier les deux méthodes. Comme Platon, il fonde toute certitude sur l'existence d'un être parfait et absolu; mais il renouvelle et complète la doctrine platonicienne, en prenant pour point de départ de la science le fait incontestable de l'existence individuelle, au sein de la conscience humaine. « Je suis, et je sais que je suis, avec une certitude pleine et entière : » telle est la proposition primitive et le fondement de la connaissance. Mais Descartes avait compromis la grandeur de son système en méconnaissant la condition essentielle de la conscience et de la personnalité humaine, la *volonté*. Leibnitz, et après lui Maine de Biran, ont montré que cette faculté, par laquelle l'homme se sent cause et sujet de ses actes, est la racine de toute connaissance; que toute affirmation, que toute proposition contient implicitement l'énonciation de l'existence de l'individu qui affirme; enfin, que, si l'on supprime la personnalité, le *je*, le sujet véritable de la proposition disparaît, et avec lui l'attribut qui s'y rapporte, et le verbe qui exprime l'existence, l'action, la manière d'être du sujet.

La théorie de Descartes, ainsi complétée par Leibnitz, est une réfutation sans réplique de la théorie sensualiste de Locke qui veut distinguer la *connaissance* du *jugement*, et réduire le *jugement* à l'union de deux idées dont l'esprit a préalablement constaté la convenance ou la disconvenance. Voici les propres termes de Locke (*Essai sur l'entendement*, liv. IV, c. 14, § 4): « L'esprit a deux facultés qui s'exercent sur la vérité et sur la fausseté. La première est la *connaissance* par où l'esprit aperçoit certainement la convenance ou la disconvenance qui est entre deux idées. La seconde est le *jugement* qui consiste à joindre des idées dans l'esprit ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le présume. »

Appliquons à la proposition primitive, *je suis*, cette étrange théorie de la proposition et du jugement. Suivant Locke, j'acquerrais préalablement *l'idée abstraite d'existence*, sans savoir que j'existe, et

l'idée abstraite de je, sans savoir que ce *je* n'est autre que moi-même existant avec ma personnalité que j'affirme. Puis, comparant ces deux idées, j'apercevrais entre elles un rapport de convenance, et j'affirmerais enfin que *je* convient à *existence,* et, par conséquent, que *j'existe.*

Kant distingue deux grandes classes de propositions : tantôt le rapport unit l'attribut avec le sujet comme inhérent à la nature même du sujet; tantôt il ajoute à la notion du sujet une notion qui n'y était point contenue. Il appelle *analytiques* les propositions qui tirent l'un des termes de la proposition de l'autre terme; *synthétiques* celles qui unissent deux termes qui ne sont pas naturellement joints l'un à l'autre. Il nomme aussi les premières *explicatives,* parce qu'elles ne font que développer une notion acquise, sans l'augmenter d'une notion nouvelle; et les secondes *extensives,* parce quelles ajoutent à une connaissance donnée une connaissance nouvelle. Les propositions *analytiques* sont par leur nature même des *jugements à priori,* car elles dérivent toutes d'un axiome fondamental, le *principe de contradiction,* en tant qu'elles affirment *le même du même.* Les propositions *synthétiques* peuvent être empruntées à l'expérience ou à la raison; elles seront donc les unes *à priori,* les autres *à posteriori.*

D'où vient que les philosophes se sont engagés dans des discussions stériles et interminables sur la légitimité de ces diverses sortes de propositions : les uns voulant proscrire toutes les notions de l'expérience en donnant tout à la raison; les autres faisant dériver toutes nos idées de l'expérience sensible; ceux-ci cherchant dans le fait seul de *la généralité* le criterium de la certitude d'une propsoition; ceux-là rattachant à un principe absolu des vérités qui ne pouvaient en être déduites?

C'est que tous ont pris, pour les objets tels qu'ils existent dans la réalité, les formes sous lesquelles ils affectent notre sensibilité (*phénomènes*), et les formes sous lesquelles notre raison les conçoit (*noumènes*). Ni les unes ni les autres ne peuvent nous donner la réalité objective : on ne peut isoler les *noumènes* des *phénomènes,* et transporter l'objet connu hors de la pensée pour en faire un être existant en soi, sans détruire toute connaissance. Ainsi s'évanouissent les vaines distinctions de sensualisme et d'idéalisme : toute proposition emprunte sa certitude aux formes, aux lois *subjectives* de l'esprit humain qui applique à tout ce qu'il conçoit sa propre constitution. Tous nos prétendus jugements, *à priori* et *à posteriori,* sont des fonctions de l'entendement humain. L'homme, la nature, Dieu, ne sont *théoriquement* que des créations de l'*intelligence;* leur attribuer une réalité absolue hors de la raison, c'est être dupe d'une illusion et d'une chimère. La généralité, la nécessité d'une notion n'est point un caractère qu'elle emprunte des objets qu'elle représente, c'est une forme que lui impose la nature de l'esprit humain.

Fichte procède à la fois de Kant et de Descartes, en tant qu'il prend son point de départ dans la personnalité humaine; mais il reproche à Descartes d'avoir trouvé dans le *Cogito, ergo sum* une proposition *absolue* en ce sens qu'elle ne dérive d'aucune autre, mais qui ne contient pas en elle toutes les propositions possibles, comme un principe contient ses conséquences. Or, il faut pour fondement à la logique une

proposition qui présente ce caractère. Kant s'éloigne également de la vraie science en cherchant son point de départ dans l'esprit humain, sans lui reconnaître cette certitude absolue, qu'il ne veut accorder qu'aux décisions de la raison pratique. Ce que Descartes et Kant n'ont pas vu, suivant Fichte, c'est que, comme le *moi* n'est pas tant qu'il n'a pas conscience de soi, en énonçant cette proposition *je suis*, en se posant lui-même, le *moi* se fait, se crée : il devient par soi, il se fait sa cause et son effet tout ensemble. De là le caractère vraiment absolu de cette proposition première : ce n'est pas seulement un *jugement*, c'est un acte générateur de l'être aussi bien que de la pensée.

Enfin, nous arrivons à la dernière, et peut-être à la plus étrange de ces tentatives, pour identifier la pensée et la réalité. Kant a résolu le problème en niant la réalité, qu'il réduit à des hypothèses de notre entendement. Hegel, substituant à ce scepticisme idéaliste le panthéisme idéaliste, rétablit la réalité pour l'identifier avec la pensée : la notion la plus générale est l'essence de tout ce qui est; les idées ne sont pas les représentations logiques des choses, mais leur essence, leur raison d'être. La logique de Hegel est donc sa métaphysique elle-même. Tout se produit par l'évolution de la *notion universelle*, qui est l'idée concrète, le genre absolu et supérieur où tout est concentré en puissance. Le jugement est l'acte par lequel se développe, se détermine la *notion universelle :* ce n'est pas seulement une opération logique, c'est *l'acte* créateur, qui, en affirmant l'existence de tel ou tel être individuel, l'arrache à l'indétermination où il était enchaîné. Par ce jugement, l'être en général devient un être défini que j'appelle *homme;* l'homme en général devient *Athénien;* l'Athénien en général devient *Socrate*. Par le jugement, enfin, l'individuel est tiré du général comme la partie du tout.

Que deviennent, dans cette théorie bizarre, tous les jugements synthétiques, tous ceux qui expriment un état ou un fait accidentel? Hegel leur refuse le nom de *jugements*, et leur consacre le nom de *propositions*. La proposition n'est donc plus l'expression du jugement, mais un jugement imparfait, défectueux. Mais en limitant, en déterminant la *notion* par le jugement, l'esprit a fait une sorte d'*aliénation* de la *notion*. Il n'en a pu affermir une partie qu'à la condition de nier le reste : de là une contradiction nécessaire entre la *notion* et le *jugement*. L'une est la *thèse*, et l'autre est l'*antithèse*. L'esprit, frappé de cette contradiction, la détruit en niant la *négation* qu'il vient de produire, en restituant à la *notion universelle* ce qu'il en avait séparé : c'est la synthèse, ou *conclusion*, qui recomplète enfin la *notion* décomplétée, et fait rentrer toutes choses dans l'*identité première* dont elles étaient sorties. Par ce dernier mouvement de la pensée, le jugement retourne à l'unité primitive, qui, d'abstraite qu'elle était alors, est devenue concrète par cette évolution. Et c'est là ce que Hegel nomme le *syllogisme*, nouvelle définition plus arbitraire encore, s'il est possible, que les précédentes. Le syllogisme de Hegel est l'*unité nécessaire de la notion universelle, et des jugements qui y sont contenus*.

Au milieu de ces étranges systèmes, que l'on jugerait avec trop de sévérité si l'on ne considérait que leurs conséquences, la logique a cependant fait un pas, en rattachant étroitement à la nature même des

choses la nécessité logique, dont on ébranlait l'autorité en la séparant de la nécessité réelle. Aux erreurs qui défigurent ces doctrines récentes, survit une pensée vraie et profonde, le principe de l'identité des lois qui régissent l'esprit humain, et de la logique divine qui régit le monde. AD. H.

PROPRIÉTÉ. L'usage a attaché à ce mot deux sens très-différents: un sens métaphysique et un sens moral. Selon le sens métaphysique, propriété est à peu près synonyme de qualité. Mais on distingue deux sortes de qualités : celles qui constituent l'essence même de chaque chose, et dont il est impossible de faire abstraction en pensant à cette chose; et celles qui dérivent de celles-ci, ou qui du moins la supposent. C'est aux qualités de cette dernière espèce qu'on donne le nom de *propriétés,* tandis que les premières s'appellent des *attributs.* Ainsi, l'étendue dans les corps, l'unité dans l'esprit, sont des attributs; la divisibilité, la dilatabilité, etc., sont des propriétés. Une propriété se distingue aussi d'une faculté, en ce que celle-ci, supposant l'intervention de la volonté et de l'intelligence, ne peut se dire que de l'esprit. La raison, la liberté, la sensibilité même, sont des facultés, non des propriétés. Pris dans son acception morale, le mot *propriété* s'applique à un objet dont nous pouvons jouir et disposer à notre gré, et suppose, par conséquent, dans l'homme en général, un droit d'user de cette façon de certaines choses, c'est-à-dire le *droit de propriété.* C'est ce droit, si vivement contesté aujourd'hui par certaines sectes et certains partis politiques, que nous allons essayer de démontrer, au nom des lois éternelles de la justice et de la raison.

Du droit de propriété. Toutes les raisons qu'on peut alléguer en faveur de ce droit sont rigoureusement contenues dans les trois propositions suivantes : 1° La propriété est une conséquence nécessaire de la liberté, ou plutôt elle est la liberté même considérée sous une de ses formes et dans une de ses conditions les plus essentielles; 2° la propriété est une conséquence nécessaire et une condition de la famille; 3° la propriété est une condition de la civilisation et de la société en général. Nous insisterons plus particulièrement sur la première de ces propositions, parce qu'elle renferme le fondement de la propriété, considérée comme un droit de la nature humaine, tandis que les deux autres n'en expriment que les conséquences.

1°. Nous ne sommes nullement opposés à ceux qui pensent que le droit de propriété se fonde sur le travail. Mais le travail lui-même, qu'est-ce qui le rend sacré? qu'est-ce qui lui donne cette vertu d'assimiler, en quelque sorte, l'œuvre à l'ouvrier, et de rendre inviolable aux autres tout ce qui a été produit par mes mains? Pas autre chose que la liberté, ou le droit absolu que j'ai sur ma personne. Disons donc sur-le-champ que la propriété dérive de la liberté. En effet, être libre, c'est avoir la possession de soi-même; c'est avoir l'usage de ses facultés et de ses forces, de son âme et de son corps, de son intelligence et de ses organes; c'est avoir le droit d'employer comme on veut, à telle œuvre que l'on préfère, ces diverses parties de son être, sous la seule condition de ne pas blesser le droit d'autrui. Or, si mes facultés, mes forces, mon esprit, mes organes sont à moi, il est évi-

dent que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés, que les résultats qu'ils ont produits et créés en quelque sorte m'appartiennent au même titre: car ces résultats ne sont, en vérité, qu'un prolongement, qu'une extension de moi-même. J'ai ajouté à ma personne tout ce qui est la conquête de mon activité, de mon industrie, de ma prévoyance, de mon courage. Je me retrouve moi-même, avec le droit inhérent à mon être dans tout ce qui est sorti de mon intelligence et de mes mains. Me refusez-vous en fait cette faculté de disposer des fruits de mon travail ? Vous les empêcherez par là même de naître, vous m'empêcherez de les produire : car je ne voudrai pas me consumer à un labeur dont il ne me sera pas permis de jouir; vous m'empêcherez d'user de mes facultés comme je l'entends. Ou bien, vous ferez pis encore en me forçant à m'en servir malgré moi, pour d'autres que pour moi, au delà de mes forces et de mes moyens naturels. Dans les deux cas, j'ai perdu ma liberté, je suis esclave, je ne m'appartiens pas, parce que rien ne m'appartient.

Mais contre cet argument une objection est élevée par tous les systèmes hostiles à la propriété, et à laquelle il faut que nous répondions tout d'abord : car toute la difficulté est là. On dit qu'il n'y a aucune exactitude dans l'assimilation que nous voulons établir entre la liberté et la propriété, entre le droit que nous avons sur notre personne ou les diverses facultés dont elle est douée et celui que nous revendiquons sur les choses qui ont subi l'action de ces facultés. Notre personne, nos facultés, nos organes sont complétement à nous; mais, dans la propriété, si subtile, si spirituelle qu'on la suppose, et en admettant qu'elle n'ait pas d'autre source que celle que nous reconnaissons pour légitime, il y a toujours deux choses à considérer : la matière première, et le travail ou la façon. Par exemple, pour faire une statue, un tableau, un livre (à plus forte raison, des ouvrages plus vulgaires), ce n'est pas assez du travail de l'artiste et de l'auteur; il faut aussi une matière qui en puisse recevoir l'empreinte, et qui, sous la forme première, est un pur don de la nature. Si le travail est à nous, la matière est tirée du domaine commun; elle appartient également à tous, comme l'air que nous respirons, comme la lumière qui nous éclaire, et personne n'a le droit de s'en approprier exclusivement la moindre parcelle. Ce même principe, adopté comme un axiome par toutes les sectes communistes, on l'applique particulièrement à la propriété du sol, de la terre qui nous nourrit, et d'où nous tirons les autres matières à notre usage. La terre, dit-on, est le patrimoine commun du genre humain; elle nous a été donnée à tous avec la vie, et nous appartient au même titre; elle est notre mère, notre nourrice, notre habitation à tous : il est donc absolument contraire aux lois de la justice et de la nature que quelques-uns la possèdent à l'exclusion de leurs semblables.

Cette objection, pour être très-ancienne, car elle remonte jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et a été reproduite depuis ce temps sous toutes les formes, n'en est pas plus solide. Sans doute, il n'est pas permis d'enlever à la jouissance commune un bien naturel dont l'usage ne demande ni préparation ni travail, et qui se prête à cette communauté: par exemple, une source d'eau, un bois qu'une

tribu sauvage aurait rencontré sur un sol vierge. Mais il n'y a aucune usurpation à s'attribuer des objets qui, tant qu'ils restent dans le domaine commun et n'ont pas été transformés par le travail, ne sont utiles à personne. Ainsi, à quoi aurait servi ce morceau de bois dont je me suis fait un bâton, ou bien un arc et des flèches, et que personne avant moi n'avait songé à employer? A quoi auraient servi ces plumes d'oiseau dont je me suis fait un vêtement, ce tronc d'arbre que j'ai creusé en canot? A quoi serviraient-ils encore si mon industrie ne s'en était emparée? De même, celui qui a réussi à dompter un cheval sauvage, à apprivoiser un bœuf abandonné à l'état de nature, et qui, en ayant fait sa propriété, a fini par élever des troupeaux, peut-on dire qu'il ait rien enlevé à ses semblables? Tout au contraire, il les a enrichis en leur apprenant l'usage de ces précieux serviteurs, et en versant sur eux le superflu des biens qu'il en a retirés. Il n'en est pas autrement de la terre. Sans doute, la terre n'est pas une matière inerte qui emprunte toute sa valeur au travail de l'homme; on ne peut pas compter pour rien les fruits qu'elle produit spontanément, le gibier qui peuple les forêts vierges, le poisson des lacs et des rivières; mais nous connaissons aujourd'hui les misères du sauvage qui tire toute sa subsistance de ces biens naturels; nous savons ce qu'il faut penser de ces prétendus droits de *chasse*, de *pêche*, de *cueillette*, de *pâture*, qu'on accuse la propriété d'avoir usurpés sur l'espèce humaine. Il n'est pas un homme civilisé, si malheureux qu'on le suppose, qui, mis en demeure de choisir avec une parfaite connaissance des deux états, ne préférât mille fois sa condition à cette abondance tant vantée, à cette communauté dans les bois. Nous dirons donc de la terre ce que nous avons dit du marbre, du bois et de tous les matériaux qu'elle porte dans son sein ou à sa surface : celui qui s'en attribue une partie pour la cultiver ne fait aucun tort à ses semblables; il a droit non-seulement aux fruits qu'il a tirés du sol, mais au sol même qu'il a fécondé, et qui a acquis entre ses mains, sous le soc de sa charrue, arrosé de ses sueurs, une valeur intrinsèque qu'il n'avait pas, ou ce qu'on appelle, dans le langage économique, une *plus-value;* enfin ce qu'il a pris à la vie sauvage et à ses épouvantables misères, il le rend au centuple à la civilisation. On a fait cette remarque, qu'il faut une lieue carrée environ pour nourrir un sauvage des produits de la chasse, tandis que le même espace de terrain convenablement cultivé suffit à la subsistance de mille habitants.

Ainsi, toute espèce de propriété, soit celle des choses inanimées, soit celle des êtres vivants, soit la propriété mobilière, soit la propriété foncière, se justifie également par la liberté, ou, comme on dit plus communément, par le travail. Le travail, c'est la liberté; la liberté, c'est l'homme lui-même; et il ne saurait venir à l'esprit d'aucun homme sensé de contester ce droit, ainsi présenté dans son caractère absolu. Mais qui veut la fin, veut les moyens; qui veut les prémisses, veut les conséquences. Comme le travail ne peut s'exercer que sur une matière, parce que l'homme n'a qu'une puissance de transformation, non de création, il est impossible de lui accorder ou de lui refuser l'une de ces deux choses sans l'autre; il est impossible d'admettre la liberté sans la propriété.

Maintenant est-il vrai que la propriété a encore une autre base que le principe si évident, si incontestable et si incontesté dont nous avons fait usage? Faut-il admettre, avec un certain nombre de jurisconsultes et de philosophes, ce qu'on a appelé le *droit de premier occupant?* Nous sommes loin de le penser; nous croyons, au contraire, que ce prétendu droit, loin de servir la propriété, ne fait que l'ébranler et l'obscurcir. En effet, ou le droit de premier occupant n'a absolument aucun sens, ou il signifie ceci : qu'il n'y a pas encore de droit établi, de droit acquis par nos semblables sur un objet dont nous prenons possession pour la première fois. Mais cette idée, toute négative, ne peut rien fonder. L'absence du droit d'autrui ne suffit pas à établir le mien. Il faut donc quelque chose de plus; il me faut un titre réel, et ce titre n'est pas ailleurs que dans ma liberté. L'usage de ma liberté, relativement aux choses, se manifeste de deux manières : ou par le travail, ou par l'occupation. Dans le premier cas, mon droit est manifeste, comme nous venons de le démontrer; dans le second, il ne l'est pas moins : car, si j'ai jugé à propos de me fixer ici plutôt qu'ailleurs, de ramasser ce morceau de bois et de le garder dans ma main, qui peut me forcer à changer de place ou d'attitude, sans porter atteinte à ma liberté individuelle? Ce qu'on nomme le droit de premier occupant n'est donc absolument rien sans la liberté, et, avec la liberté, il devient inutile : car le même droit que je réclame pour moi, la même liberté dont je fais usage, je suis obligé de l'accorder aux autres; ce qui revient à dire que personne ne peut être forcé à abandonner la place qu'il occupe. Quant à ces paroles de Cicéron (*de Finibus*, lib. III, c. 20) : que le monde est comme un théâtre public dont les places appartiennent à ceux qui les ont prises : *Quemadmodum theatrum, quum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit;* il faut les prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour une figure de rhétorique. Encore cette comparaison manque-t-elle totalement de justesse : car on ne peut pas disposer pour l'avenir d'un siége au théâtre, comme on dispose de son bien; et l'on ne permettrait à personne d'y occuper deux ou trois places à la fois, tandis que nos propriétés ne sont pas toujours proportionnées à nos besoins. C'est ce que n'a pas manqué de remarquer l'auteur du mémoire *Qu'est-ce que la propriété?*

La propriété et la liberté sont si étroitement unies entre elles, qu'elles ont toujours eu les mêmes destinées, qu'elles ont toujours été reconnues et sacrifiées ensemble et dans les mêmes proportions. Ainsi, dans la plupart des Etats de l'Orient, où l'esclavage politique existe dans toute sa force, il n'y a pas d'autre propriétaire que le prince ou la caste dominante. « Le brahmane, disent les *Lois de Manou,* est le seigneur de tout ce qui existe; tout ce que le monde renferme est la propriété du brahmane; c'est par la générosité du brahmane que les autres hommes jouissent des biens de ce monde. » Le même droit que nous voyons ici attribué au prêtre se trouve encore aujourd'hui entre les mains de la plupart des souverains de l'Asie. En Grèce, ce n'est ni le roi, ni le corps sacerdotal, mais l'Etat, qui a un pouvoir souverain sur la propriété, comme sur la famille et sur l'individu. On voit les philosophes grecs parfaitement d'accord sur ce point avec les législa-

teurs. Platon, qui demande la communauté, Aristote, qui préfère la propriété individuelle, reconnaissent tous deux à l'Etat le droit d'établir l'un où l'autre de ces systèmes. A Rome, où dominent les grandes familles, le chef de chaque famille, le *paterfamilias*, est le seul propriétaire, et réunit à ce titre le droit de disposer des siens, de la vie de sa femme, de ses enfants et de ses petits-enfants. Plus tard, sous les empereurs, la propriété, sans échapper complétement à l'Etat, s'individualise davantage et approche de plus en plus du droit naturel. Le même rapport entre l'état des personnes et celui des biens s'observe dans l'histoire moderne. Sous le règne de la féodalité, la propriété, comme la liberté, est un privilége attaché à la naissance. Elle dérive de la conquête et se trouve tout entière entre les mains du seigneur, le descendant des conquérants. En principe de droit féodal, le seigneur est propriétaire originaire de tous les biens situés dans le ressort de sa souveraineté; les sujets ne les tiennent que de sa libéralité, sous la réserve de lui en faire hommage et de recevoir à chaque mutation une institution nouvelle. Avec la monarchie absolue renaît la doctrine orientale, « que le roi est le seigneur universel de toutes les terres qui sont dans le royaume. » — « Les rois, dit Louis XIV (t. II, p. 93 de ses *OEuvres*), sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'Eglise que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » Enfin, la révolution française et les institutions qui l'ont suivie, en fondant la liberté dans l'ordre civil et politique, ont aussi fondé la propriété sur ses véritables bases. De toutes les constitutions qui se sont succédé en France, c'est peut-être celle de 1793 qui l'a le mieux définie par ces mots: « Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, *du fruit de son travail et de son industrie.* »

Nous venons d'établir par le raisonnement et par l'histoire que la propriété est une conséquence nécessaire de la liberté; nous n'aurons pas de peine à démontrer qu'elle n'est pas moins nécessaire à la famille.

2°. La famille, comme nous l'avons fait voir dans un article spécial (*Voyez* ce Recueil, t. II, p. 37 et suiv.), est formée de deux liens principaux: le lien conjugal et celui qui unit les parents avec les enfants. Eh bien, que l'on supprime la propriété, ces deux liens sont détruits l'un et l'autre. Ce qui donne, indépendamment des enfants qui en sont issus, le plus de force et de durée à l'union des époux, c'est sans contredit leur dévouement mutuel, les sacrifices qu'ils se font, par devoir ou par tendresse, à chaque instant de leur commune existence; le souci que chacun des deux porte au bonheur de l'autre, dans l'avenir comme dans le présent. Le mari travaille à acquérir de la fortune, la femme à la conserver et à en régler l'usage, afin de s'affranchir mutuellement du besoin, afin de se procurer mutuellement plus d'aisance, afin d'étendre au delà de la mort les fruits de la sollicitude qu'ils portent l'un à l'autre. Rien de tout cela n'est possible sans la propriété, car on ne peut sacrifier que ce que l'on a, et le dévouement vit surtout de sacrifices, tant chez celui qui les fait que chez celui qui en est l'objet. « Qui ne sait, a dit un grand moraliste, que

les hommes s'attachent autant par le bien qu'ils font que par celui qu'ils reçoivent? » Cela est surtout vrai au foyer domestique, où l'on s'intéresse d'autant plus l'un à l'autre qu'on a plus besoin l'un de l'autre. Ce n'est pas dans les plus brillantes conditions de fortune qu'on trouve les ménages les plus heureux, parce qu'on y a moins besoin, et par suite qu'on y est moins occupé l'un de l'autre. Qu'arriverait-il donc dans un ordre social où le sort des personnes resterait entièrement, avec la disposition des choses, au pouvoir de la communauté? où l'Etat, possédant tout et chargé de pourvoir à tout, ne laisserait à la société conjugale d'autre garantie ni d'autre raison d'être qu'un amour capricieux, qu'un goût fugitif, incapable de résister au moindre souffle des passions humaines?

Ces observations s'appliquent encore bien mieux au fondement le plus essentiel de la famille, aux sentiments, aux devoirs réciproques des parents et des enfants. Ce qui fait de la paternité un des caractères les plus sacrés dont l'homme puisse être revêtu, ce n'est pas l'action d'appeler au jour un être semblable à soi et de continuer l'espèce; cette action nous est commune avec la brute : ce sont les obligations, les sentiments et la situation purement morale qu'elle apporte avec elle. Les parents doivent à leurs enfants de veiller à leur existence, de pourvoir à tous leurs besoins, de développer toutes leurs facultés, de les soutenir, de les conduire, de les diriger dans cette vie à laquelle *ils* les ont appelés, et de les pourvoir de tous les moyens et des connaissances nécessaires pour s'y conduire eux-mêmes, pour s'y plaire autant que possible. Ce que le devoir et la raison commandent, le cœur humain, tel que la nature l'a fait, l'exige et y ajoute encore. Non contents de nous continuer dans nos enfants, nous voulons qu'ils soient plus que nous. Sur eux se concentrent toutes nos espérances, toute notre ambition, tous nos soucis et toutes nos craintes; c'est pour eux que nous désirons les honneurs, la puissance, la fortune; pour eux que nous travaillons, que nous luttons, que nous affrontons les privations et les périls. L'amour qu'ils nous inspirent fait la meilleure partie de notre volonté et de nos œuvres. Mais de toutes ces affections et de tous ces devoirs, que nous reste-t-il, une fois la communauté substituée à la propriété? Ce n'est plus nous, c'est la société qui dispose de ceux à qui nous avons donné le jour; c'est elle qui se charge nécessairement de leur entretien, de leur éducation, de leur avenir. Elle nous enlève toutes nos obligations en nous ôtant personnellement les moyens de les remplir; et le même acte par lequel elle nous enlève nos obligations détruit aussi tous les sentiments de la famille, tant chez les parents que chez les enfants : car, sans la propriété, plus de bienfaits, plus de sacrifices, plus de dévouement, partant, plus de reconnaissance. Sans la propriété, point de responsabilité morale; pas d'autorité d'une part, pas de respect de l'autre, pas d'éducation à donner ni à recevoir, pas de commerce entre les âmes, pas de foyer domestique.

En rattachant la propriété à la famille, nous nous prononçons par là même sur l'étendue et la portée de ce droit; nous distinguons la propriété, *jus in re*, comme disent les jurisconsultes, de la simple possession. En effet, l'une, c'est le droit; l'autre, c'est le fait. Or, c'est du

droit que nous parlons; et ce droit n'existe pas, ou il comprend la faculté de disposer à notre gré des choses qui nous appartiennent, la faculté de les donner, de les aliéner, de les transmettre. Aussi, rien de plus juste que cette définition qu'en a donnée le droit romain : *Jus utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur;* « le droit d'user et d'abuser de son bien autant que le comporte la nature du droit. » Si l'on admet le droit de donation et de transmission, qui est la plus noble manière de jouir des choses, il faut nécessairement admettre l'hérédité, non comme un droit dans la personne qui hérite, mais dans celle qui transmet.

3°. La propriété ainsi comprise, c'est-à-dire reconnue tout entière, n'est pas seulement une des bases de la famille; elle est aussi un des instruments les plus puissants, une des conditions les plus essentielles de la civilisation. Que faut-il entendre, en effet, par civilisation ? La civilisation, c'est la société elle-même, à son expression la plus générale et la plus élevée; c'est le développement de toutes les facultés et de toutes les relations humaines, manifesté par le progrès des arts, des sciences, des lettres, de l'industrie, du bien-être. Or, le raisonnement et l'expérience se réunissent pour nous apprendre que, sans la propriété, ce mouvement devient impossible. Qu'on supprime quelque part le droit, non-seulement de consommer, mais de conserver, d'accumuler et de transmettre les fruits de son travail, et, par conséquent, de créer, de multiplier les richesses; que chacun soit tenu de pourvoir à sa subsistance, sans pouvoir profiter des labeurs de ses pères, voici ce qui arrivera : obligés de songer aux étroites nécessités du moment, courbés sous le poids d'un travail matériel et pénible, n'ayant ni le loisir, ni le droit de songer à l'avenir, tous resteront abaissés au même niveau, toutes les générations tourneront dans le même cercle d'ignorance et de misère, s'épuiseront à recommencer sans fin le même sillon. Les arts, les sciences, les lettres n'auront pas le temps de naître ou seront abandonnés; les sources des plus vives et des plus pures jouissances seront immédiatement taries. Il a fallu la fortune d'un Alexandre le Grand pour recueillir les trésors de science et d'érudition qui ont servi au génie d'Aristote; il a fallu la prospérité et la grandeur que Périclès procura à Athènes pour que le ciseau de Phidias créât tous ses prodiges; il a fallu la fortune des Médicis pour payer les œuvres des Raphaël, des Michel-Ange, et fonder des académies à Florence; il a fallu l'éclat et la puissance du règne de Louis XIV pour que la France pût conquérir au XVIIe siècle, avec la domination politique, la domination intellectuelle de l'Europe.

Mais que parlons-nous de peinture, de sculpture, de poésie, de philosophie, de tout ce luxe de la pensée et de l'imagination, sans lequel, certainement, la vie serait sans dignité et sans éclat, mais dont le besoin ne se fait pas immédiatement sentir ? L'industrie elle-même, celle qui répond aux premières nécessités de notre existence, celle qui nous procure nos vêtements, nos aliments, nos meubles, nos instruments de travail; l'industrie ne saurait se développer ni multiplier ses bienfaits, les rendre accessibles à tous, sans le secours de ces richesses accumulées que, dans la langue de l'économie politique, on appelle des *capitaux*. Dans l'ordre industriel comme dans l'ordre moral, les le-

çons de l'expérience coûtent cher. Les moindres perfectionnements dans les arts utiles, les plus légères améliorations dans notre existence matérielle, ont été achetés par une longue suite d'essais, de tâtonnements et de stériles sacrifices. Or, comment ces sacrifices seraient-ils possibles s'il n'existait d'avance des fortunes préparées à les supporter? Comment les inventeurs feraient-ils profiter l'humanité des fruits de leur génie, s'il n'y avait des capitalistes assez riches pour appliquer leurs découvertes et les soumettre à une expérience décisive, c'est-à-dire tentée sur une grande échelle? En effet, c'est un axiome d'économie politique qu'en produisant peu, on produit mal et chèrement; que plus les opérations se font en grand, plus il y a de valeur dans les produits, et moins ils coûtent. Maintenant, dira-t-on que la fortune publique pourra suffire à ces dépenses tout aussi bien et mieux encore que les fortunes particulières? Nous demanderons quelle sera la source de cette fortune publique, comment elle aura pu se former en l'absence de tous les aiguillons du travail, de la liberté, inséparable de la propriété, de l'intérêt personnel, des affections de la famille? Mais supposons qu'elle existe, qu'une baguette magique l'a fait descendre du ciel: il sera toujours incontestable que les risques et les aventures que peut courir un particulier sont sévèrement interdits à l'Etat. L'Etat a bien assez à faire de veiller à sa sécurité, à son indépendance, au maintien et au perfectionnement de ses institutions les plus essentielles; il n'a ni la faculté ni le droit de se faire entrepreneur d'industrie et de s'engager dans de périlleuses spéculations.

Enfin, par cela même que la propriété sert aux progrès des sciences, des arts, de l'industrie et du bien-être, elle contribue aussi aux progrès des mœurs, de l'ordre, de la sociabilité. La faim est mauvaise conseillère, a dit un poëte: *malesuada fames*. Au contraire, le travail, l'industrie, l'aisance qui en est le fruit et la seule faculté de l'acquérir, relèvent l'homme à ses propres yeux, l'attachent à son pays et à sa famille, lui donnent le sentiment de sa dignité, contiennent ses passions, ennoblissent ses habitudes et mûrissent sa raison.

Après avoir établi directement le droit de propriété par les raisons que nous venons de développer, nous pourrions en fournir une preuve indirecte dans la réfutation de tous les systèmes compris sous le nom de socialisme; mais le sujet est assez vaste pour avoir besoin d'être traité séparément.

Les principaux auteurs qu'on peut consulter sur la propriété, considérée au point de vue philosophique, sont les suivants: pour la propriété, Aristote, *Politique*, liv. II, c. 4. — Cicéron, *Tuscul.*, lib. II, c. 14, et *de Finibus*, lib. III, c. 20. — Sénèque, *de Beneficiis*. — Locke, *du Gouvernement civil*, c. 5. — Reid, *OEuvres complètes*, traduction de M. Jouffroy, t. VI, p. 363. — M. Cousin, *Philosophie morale*, t. II, 23e leçon; *Justice et charité*, in-12, Paris, 1848. — M. Troplong, *de la Propriété, d'après le Code civil*, in-12, ib., 1848. — M. Thiers, *de la Propriété*, in-12, ib., 1848. — Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, in-12, ib., 1848. — Contre la propriété: Mably, *de la Législation*, dans ses *OEuvres complètes*. — J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique; Contrat social; Discours sur l'inégalité des conditions*. — Morelly, *Code*

de la nature. — Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* 1er et 2e mémoires, in-12, Paris, 1848.

PROTAGORAS. Ce sophiste naquit à Abdère, à une époque qui n'a jamais été déterminée d'une manière bien précise. Diogène Laërce, son biographe, se contente de dire qu'il était dans la force de l'âge vers la 84e olympiade (444 ans avant J.-C.). Démocrite vivait encore, et un jour que Protagoras apportait de la campagne à la ville une charge de bois fort pesante, Démocrite le rencontra, et fut émerveillé du procédé tout géométrique suivant lequel il avait disposé son fardeau. Dès ce jour, il le prit en amitié, et Protagoras, devenu maître à son tour, allait dans les villes et les bourgades des environs d'Abdère, enseigner aux jeunes gens la grammaire. Cependant il s'adonnait aussi à l'étude de la physique, qui était alors l'étude dominante, et bientôt il se sentit capable d'aller étaler dans Athènes son savoir et son éloquence. Il y trouva beaucoup d'admirateurs, parmi lesquels *Périclès*, qui fut séduit, comme tant d'autres, par la singularité de ses doctrines et par la douceur de son éloquence. Protagoras partit d'Athènes pour aller se faire connaître dans les principales villes de la Grèce, et y recueillir tout à la fois de la gloire et des richesses; car il exigeait de ses auditeurs le prix de cent mines. Il passa ensuite en Sicile, où il séjourna assez longtemps, et de là en Italie, où il donna des lois aux citoyens de Thurium. Puis il revint à Athènes, où son second séjour ne fut pas de longue durée. Un jour que, dans la maison d'Euripide, ou, selon d'autres, dans celle de Mégaclès, ou, suivant d'autres encore, dans le Lycée, il lut, ou fit lire par son disciple Archagoras, son traité sur les dieux, il fut accusé d'impiété, condamné, et forcé de quitter Athènes. Ses livres furent brûlés sur la place publique, après que, par toute la ville, un héraut eut fait commandement à ceux qui les possédaient de les apporter. Chassé d'Athènes, Protagoras, au rapport de Philostrate, voulut se rendre en Sicile; mais le vaisseau qui l'y transportait fit naufrage. D'autres disent que Protagoras mourut pendant la traversée. Il avait atteint l'âge de soixante et dix ans.

Diogène Laërce nous a conservé les titres des différents ouvrages de Protagoras. Ces ouvrages eurent pour objet tout à la fois la rhétorique, la dialectique, la logique, la morale. Nous allons parcourir successivement chacune de ces divisions.

Et d'abord, en ce qui concerne la rhétorique et la dialectique, Protagoras nous offre le même caractère que tous les sophistes, à savoir : l'alliance des formes oratoires les plus élégantes et des arguties les plus captieuses. Au rapport de Diogène Laërce et de Quintilien (*Instit. orat.*, liv. III), il s'était principalement attaché à cette partie de la rhétorique qui concerne le mécanisme du discours ; néanmoins, il n'avait pas entièrement négligé l'invention : car il passe pour le premier qui ait travaillé à réduire en art ce qu'en termes de rhétorique on appelle les *lieux communs*. *Protagoras rerum illustrium disputator, qui deinde communes loci appellati sunt*, dit Cicéron, dans son *Brutus*. Il fut encore le premier qui divisa le discours en quatre parties, à savoir : la requête, l'interrogation, la réponse, le précepte. A l'appui de sa rhétorique, Protagoras faisait intervenir une dialectique artifi-

cieuse. Il s'était étudié à se pourvoir de sophismes et d'enthymèmes captieux. Nous n'en voulons pour preuve que l'anecdote suivante. Il s'agissait d'un salaire que le sophiste réclamait d'Evathlus, son disciple. Celui-ci répondit : « Si je prouve au juge que je ne te dois rien, tu n'auras rien, parce que j'aurai gagné ma cause. Si, au contraire, je ne puis le prouver, je ne te devrai rien non plus, parce qu'alors tu ne m'auras pas mis en état de gagner mes causes devant les juges. » A quoi Protagoras repartit : « Bien au contraire, dans l'une et l'autre hypothèse tu seras tenu de me payer : car si tu persuades aux juges que tu ne me dois rien, tu sauras ton état, et ainsi tu devras me tenir ce que tu m'as promis pour cela. Si, au contraire, tu ne peux convaincre les juges, tu seras condamné, et il faudra bien que tu me payes. »

Tout ce que nous savons de la logique de Protagoras se rapporte à la question de la certitude, et nous donne la mesure de son scepticisme. Et, d'abord, Diogène Laërce rapporte qu'un des traités de Protagoras (il ne dit pas lequel) commençait en ces termes : *L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas.* Ce qui veut dire, en d'autres termes, que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, et qu'ainsi chacun de nous n'a point d'autre juge à écouter, sur ce qui est ou n'est pas, que son opinion individuelle. *Aliud judicium Protagoræ est,* dit Cicéron (*Académ.,* liv. II, c. 47), *qui putet id cuique verum esse quod cuique videatur.* Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.,* liv. I, c. 32) s'exprime en termes analogues. « Protagoras, dit-il, prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, et par mesure il entend la règle suivant laquelle on doit juger. De sorte que le sens de ces paroles est que l'homme est le *criterium* ou la règle de la vérité et de la fausseté des choses. » Et plus loin (*ibid.*) : « On voit donc que, selon Protagoras, l'homme est la règle de vérité de toutes les choses qui existent; que, selon lui, toutes les choses qui paraissent aux hommes existent par cela seul, et que celles qui ne sont aperçues par aucun des hommes n'existent en aucune manière. » C'est cette opinion que Platon combat dans le *Théétète.* Théétète, l'adversaire de Socrate, vient d'avancer que la science n'est autre chose que la sensation; et ces mots servent de point de départ à Socrate pour exposer et combattre en même temps les idées de Protagoras. Si la sensation est la science, objecte Platon, il ne faut plus attribuer l'intelligence à l'homme seul, mais à tous les êtres doués de sensation, aux plus infimes des animaux. De plus, comme la sensation est bornée au moment actuel, si elle est la science, il n'y a plus pour l'homme d'autre connaissance que celle du présent. De plus encore, la sensation variant d'homme à homme, et, même dans le même homme, étant différente d'elle-même d'un instant à l'autre, si elle est la science, il n'y a plus d'unité dans les jugements; la même chose est vraie pour l'un, fausse pour l'autre, vraie et fausse tout à la fois pour le même homme, suivant que d'un moment à l'autre il est différemment affecté. Et alors que deviennent le vrai et le faux? Enfin, avec le vrai et le faux s'évanouissent, par des raisons analogues, le bien et le mal.

Ce système de Protagoras sur le principe de la certitude resterait sans explication satisfaisante, si on ne le rattachait à son véritable

antécédent. Or, cet antécédent, c'est la croyance que l'âme n'est que sensation. Protagoras est donc conséquent à lui-même en soutenant que l'homme est la mesure de toutes choses. D'une psychologie sensualiste devait découler nécessairement une logique sceptique.

Le Protagoras et *le Théétète* de Platon nous font connaître la morale du sophiste abdéritain. Dans le premier de ces deux dialogues, Platon introduit un jeune Athénien, Hippocrate, qui veut s'instruire à ses leçons. Mais, la vertu étant la base de tout enseignement, Socrate, qui se trouve là présent et qui accompagne Hippocrate, interpelle Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu, et entreprend de prouver son unité réelle, malgré la diversité de ses manifestations, comme, par exemple, la science, la justice, la tempérance, la sainteté, tandis que Protagoras s'ingénie à établir que c'est de l'ensemble de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. Or, l'on saisit parfaitement la différence des deux doctrines : dans celle de Socrate, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexiste aux diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci empruntent leur existence et leur caractère; tandis que dans la doctrine de Protagoras, la vertu n'est, en quelque sorte, qu'une dénomination générique, une appellation commune de la justice, de la science, de la tempérance, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité purement nominale. « Toutes ces vertus, dit-il, sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie, mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et aussi entre elles, ayant chacune leur caractère propre. » Néanmoins, cette discussion et les termes dans lesquels elle est établie prouvent que Protagoras, au jugement même de Platon, ne niait pas formellement toute vertu; et Platon, dans le même dialogue, met dans sa bouche une réplique qui ne peut laisser aucun doute à cet égard, lorsque Socrate, lui demandant si « vivre dans les plaisirs est un bien, et vivre dans la douleur un mal, » il lui fait répondre : « Oui, pourvu qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes. » Il est vrai que, dans son *Théétète*, Platon prête à Protagoras des opinions beaucoup moins acceptables : « Pour le juste et l'injuste, le saint et l'impie, *ses partisans* assurent que rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que tout un Etat s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Et ceux mêmes qui, sur le reste, ne sont pas tout à fait de l'avis de Protagoras, *suivent ici sa doctrine.* » Comment concilier ces deux passages de Platon? Il n'y a qu'un seul moyen, à notre sens: c'est de dire que, dans son *Protagoras*, Platon a rapporté les opinions du sophiste d'Abdère telles que celui-ci les professait ostensiblement; tandis que, dans son *Théétète*, Platon a imposé aux doctrines psychologiques et logiques de Protagoras leurs véritables conséquences. En effet, là où il n'y a ni vrai ni faux absolument, là aussi il ne saurait y avoir ni bien ni mal en soi. C'est en ce même sens que se prononce Aristote (*Métaphysique*, liv. II, c. 6) : « Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses; ce qui revient à dire que chaque chose est réellement ce qu'elle apparaît à chacun de nous individuellement; d'où résulte une inévitable confusion entre être et

n'être pas, entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par des noms opposés les uns aux autres. » Ainsi, bien qu'Aristote n'accuse pas Protagoras d'abolir formellement toute distinction entre le bien et le mal, il signale cependant la confusion du juste et de l'injuste comme étant une conséquence inévitable de ce principe : *l'homme est la mesure de toutes choses.*

L'opinion de Protagoras sur l'existence et la nature de la Divinité se trouve résumée tout entière dans quelques lignes que cite Diogène Laërce, et qui paraissent avoir appartenu à l'un de ses écrits. *Au sujet des dieux, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses contribuent à laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de la matière et la courte durée de la vie humaine.* Platon, dans *le Théétète,* fait parler Protagoras en des termes tout à fait conformes aux paroles mentionnées par Diogène Laërce : « Voici ce que nous répondrait Protagoras ou quelqu'un de ses partisans : *Généreux enfants ou vieillards, vous discourez assis à votre aise, et vous mettez les dieux de la partie ; tandis que moi, dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ou s'ils n'existent pas.* » Cicéron (*de Nat. deorum*, lib. I, c. 12 et 23) ne fait guère que répéter la citation de Diogène.

Enfin, la physique de Protagoras s'accorde avec ses autres doctrines, autant que nous en pouvons juger par quelques lignes de Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 32). Suivant Protagoras, il n'y a point d'existence absolue, et tous les objets que nos sens nous représentent comme existants naissent dans le moment même, par rapport à chacun de nous, tels que nous les apercevons. C'est sur ce fondement qu'il établit que le mouvement est le principe général des choses, et que tous les êtres que nous nous représentons sont produits par les différentes déterminations de ce mouvement et par les mélanges réciproques. « Protagoras, dit encore Sextus, prétend que la matière est fluide, et que, comme elle s'écoule continuellement, il s'opère des additions pour remplacer ce qui s'est écoulé. » Or, ce système n'était pas nouveau dans la philosophie grecque. Nous y reconnaissons sans peine la doctrine d'Héraclite, comme l'atteste d'ailleurs expressément un passage du *Théétète,* qui attribue la même opinion à Empédocle et, en général, à tous les premiers philosophes de la Grèce, Parménide excepté.

Tout à la fois rhétorique et dialectique, logique et morale, psychologie et physique, la philosophie de Protagoras offre, à travers la multiplicité de ses parties, une remarquable unité, et constitue un ensemble où tout s'enchaîne. Sa théodicée et sa morale dérivent de sa logique, comme celle-ci de sa psychologie et de sa physique. Si l'âme est tout entière dans les sensations, si savoir c'est sentir, il faut bien arriver à cette conclusion, qu'il n'est rien de permanent et d'immuable dans l'intelligence de chacun de nous, et, à plus forte raison, rien d'universel, rien de commun, entre les diverses intelligences. Mais si l'homme est la mesure de toutes choses, en d'autres termes, s'il n'y a d'autre règle pour juger du vrai que ce qu'il en semble à chacun, il n'y a plus rien, par cela même, d'absolument vrai ; et l'on aboutit irrésistiblement à un état de choses où chacun a sa vérité, et où, par conséquent, il n'y a plus de vérité : la vérité étant une ou cessant d'être. Mais où rien

n'est vrai, là aussi, par une inévitable liaison d'idées, rien n'est faux; et cette confusion du vrai et du faux amène nécessairement à sa suite la confusion du bien et du mal. Pour ce qui est des dieux, la question de leur existence est également abandonnée aux impressions individuelles. Décidez-vous qu'ils sont et qu'ils exercent une providence sur le monde matériel et sur le monde moral? A la bonne heure, et vous êtes dans le vrai, votre intelligence étant la mesure de toutes choses. Mais vienne une autre intelligence à qui il plaise de contester cette existence, eh bien, elle aussi sera dans le vrai, car elle aussi est la mesure de toutes choses.

A consulter (outre les sources déjà indiquées dans le cours de cet article): J.-L. Alefeld, *Mutua Protagoræ et Evathli sophismata*, in-8°, Giessen, 1730. — Chr. Gottlob Heyne, *Prolusio in narrationem de Protagora Gellii*, in-8°, Gœttingue, 1806. — J.-C.-Bapt. Nürnberger, *Doctrine du sophiste Protagoras sur l'être et le non-être*, in-8°, Dortmund, 1798 (all.). — C. Mallet, *Etudes philosophiques*, t. II, in-8°, Paris, 1844. C. M.

PSELLUS (Michel). Plusieurs personnages, célèbres à divers titres dans l'histoire politique ou littéraire de l'empire byzantin, ont porté ce nom. Le seul dont nous ayons à nous occuper est Michel Constantin Psellus, né au commencement du XIe siècle, mort vers 1080, qui exerça plusieurs charges considérables à la cour de Byzance, et fut choisi par l'empereur Constantin Ducas pour précepteur de son fils Michel Ducas. S'il faut en croire le témoignage de plusieurs contemporains, et surtout son propre témoignage (car il a beaucoup parlé de lui-même, et avec peu de modestie), Psellus fut le prodige de ce siècle par la force de son génie et la variété de ses connaissances. Il développa de bonne heure les facultés les plus brillantes et n'eut pas de peine à s'attirer la faveur des princes, qui, malgré les agitations politiques dont est remplie cette période de l'histoire, le suivit pendant près d'un demi-siècle, et ne l'abandonna que dans ses dernières années. On ne voit pas que les soins de Psellus aient fait de Michel Ducas (depuis surnommé *Parapinace*, à cause d'un impôt qu'il établit sur les blés) un grand empereur; mais il se vante d'avoir accompli une œuvre non moins difficile et plus méritoire peut-être, la restauration des études classiques dans les écoles byzantines, où elles étaient depuis longtemps négligées. Les nombreux ouvrages qui nous restent sous son nom, même en écartant ceux d'un médecin, son homonyme plus moderne, qui ont facilement pu lui être attribués, témoignent en effet d'une rare activité d'esprit et d'une science peu commune. Mais là se réduit, il faut l'avouer, tout leur mérite : ils ont pu servir à renouveler, à entretenir *le feu sacré*, comme l'auteur le dit lui-même; mais ils n'ajoutent rien aux richesses amassées par les grands hommes de l'antiquité classique. Comme théologien, comme mathématicien, comme moraliste et comme légiste, Psellus ne nous est connu que par de courts abrégés, soit en prose, soit en vers *politiques*, dont un seul, son *Manuel de droit*, a quelque importance encore, grâce à la rareté des documents originaux de cette époque sur le même sujet. Son *Introduction à la philosophie*, son analyse du traité de Porphyre *Sur les*

cinq mots élémentaires, et de *l'Organon* d'Aristote, ressemblent à des compositions d'écolier. Les *Commentaires* sur le traité *de l'Interprétation* et sur la *Physique* d'Aristote, bien inférieurs, sous tous les rapports, à ceux d'Ammonius et de Simplicius, offrent du moins l'intérêt d'une discussion assez régulière. Ils appartiennent à cette classe innombrable de commentaires où les docteurs du moyen âge s'attachaient simplement à expliquer pour leurs disciples les difficultés du texte d'Aristote : nulle érudition historique, si ce n'est çà et là quelques souvenirs des *Dialogues* de Platon ; nulle critique, nul sentiment des progrès de la science. En Orient, comme en Occident, le Stagirite est devenu le maître par excellence, un oracle dont les paroles sont articles de foi. Quant à l'ancienne mythologie grecque, dont les alexandrins s'étaient si fort préoccupés pour la concilier avec leur mysticisme, au moyen de l'interprétation allégorique, trois courtes dissertations de Psellus sur les fables du Sphinx, de Tantale et de Circé, et son analyse du traité de Porphyre *sur l'Antre des Nymphes* décrit dans l'*Odyssée* d'Homère, nous montrent que notre savant professait sur ce sujet les opinions séculaires de l'école. On s'étonnerait davantage de le voir commenter aussi par l'allégorie *le Cantique des cantiques*, si l'on ne savait que les Pères de l'Église avaient, depuis longtemps, donné l'exemple d'appliquer aux livres sacrés la même méthode qu'appliquaient les païens aux œuvres de leurs vieux poëtes.

L'ouvrage le plus instructif de Psellus est son recueil de *Questions sur toute espèce de sujets*, compilation fort analogue à celle que nous avons sous le nom de *Problèmes* parmi les œuvres d'Aristote. L'auteur, qui, du reste, a sous les yeux ces *Problèmes* d'Aristote et y fait plus d'un emprunt, traite sans aucun ordre une foule de questions de théologie, d'histoire naturelle, de philosophie, d'astronomie, etc., le tout avec une certaine connaissance des anciens auteurs, parmi lesquels il cite Platon, Aristote, Cléanthe, Plotin, Jamblique, etc., mais souvent avec une concision excessive, souvent aussi avec une curiosité puérile, et sans trop s'inquiéter de concilier les divers chapitres où tant de sujets sont tour à tour effleurés. C'est ainsi qu'après avoir débuté par des doctrines du christianisme le plus orthodoxe, il discute comme un païen sur la manière dont s'est composé le monde ; puis il se demande si l'âme a un principe hors d'elle-même, si elle se change en ange, si c'est elle qui se sépare du corps, ou si c'est le corps qui se sépare de l'âme, etc. A chaque instant les souvenirs de Platon et d'Aristote se substituent involontairement dans sa pensée aux leçons de la Bible et des prédicateurs chrétiens. Quelques pages de cet étrange recueil paraissent pourtant originales, par exemple, celle où il donne de la nature une définition excellente et fort semblable, pour le fond, à celle que Buffon a éloquemment développée. Mais Psellus se montre partout ailleurs si pauvre d'idées personnelles, qu'on hésite à lui faire honneur des choses mêmes que l'on ne trouve que chez lui et auxquelles on ne peut assigner avec certitude une origine plus ancienne.

Enfin, on peut rattacher encore, mais moins directement, à l'histoire de la philosophie, le dialogue *sur l'Opération des démons*, où sont décrites avec d'assez vives couleurs les abominables superstitions d'une secte d'illuminés, alors célèbre, aujourd'hui tombée dans l'ou-

bli. L'auteur y expose encore, par la bouche d'un de ses personnages, avec une crédulité qui ne semble pas feinte, certaines vertus particulières aux démons.

Depuis longtemps publié, mais avec négligence, ce dialogue a trouvé récemment, dans M. Boissonade, un éditeur habile et consciencieux (Nuremberg, 1838). Le célèbre philologue, qui s'est depuis longtemps donné pour tâche d'exhumer tous les livres grecs dédaignés jusqu'ici, à tort ou à raison, par les éditeurs, nous a, en outre, fait connaître plusieurs opuscules inédits de Psellus qui achèvent de peindre au vif le caractère du célèbre polygraphe : ce sont de petits abrégés de grammaire, de tactique, d'histoire naturelle, des déclamations scolastiques de la dernière puérilité, comme l'éloge de la puce et de la punaise, des allocutions à ses élèves pour les encourager au travail, ou pour les réprimander d'être venus trop tard à sa classe, etc.; enfin neuf lettres, dont l'élégance maniérée rappelle à la fois et le mauvais goût qui régnait alors dans la litterature byzantine, et celui que nous avons vu régner plus tard, en France, dans la société des précieuses. M. Boissonade nous a aussi donné, dans ses *Anecdota græca* (t. III, p. 200), un ouvrage inédit, en vers politiques, de Psellus, sur la grammaire.

Les *Questions diverses* n'ont été imprimées qu'une fois, et avec une traduction latine, par J.-A. Fabricius, au tome v de sa *Bibliothèque grecque* (édition originale). Quant aux autres écrits de Psellus, plusieurs ne nous sont connus que par des traductions latines, et ceux même dont le texte grec a été publié auraient besoin d'être revus avec l'exactitude que la critique met aujourd'hui à ces sortes de travaux. En outre, il reste encore de ce fécond écrivain des ouvrages absolument inédits. Une édition complète de tous les ouvrages de Psellus serait désirable, sans doute; elle épargnerait beaucoup d'ennuis aux amateurs de l'antiquité, qui sont forcés, pour le connaître, de fouiller péniblement bien des bibliothèques. Je n'ose croire, toutefois, que l'aperçu qu'on vient de lire encourage beaucoup un futur éditeur. En attendant que cet éditeur se présente et réalise cette difficile tâche, on devra chercher la liste des nombreux opuscules de Psellus dans le *Lexique bibliographique* de Hoffmann, et de plus amples détails sur sa biographie, soit dans la diatribe de L. Allatius, *de Psellis*, insérée au tome v de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (édition originale), soit dans l'édition de cette même *Bibliothèque* par Harlès, t. x, p. 41-97, où l'on renvoie aux autres biographes qui ont traité de Psellus.

Il n'est pas inutile d'observer, en terminant, que Michel Psellus a été quelquefois confondu avec Michel d'Ephèse, dont nous avons des scolies sur quelques ouvrages d'Aristote. E. E.

PSYCHOLOGIE [de ψυχή, âme, et λόγος discours : discours sur l'âme, science de l'âme]. On appelle ainsi cette partie de la philosophie qui a pour objet la connaissance de l'âme et de ses facultés considérées en elles-mêmes et étudiées par le seul moyen de la conscience. Les autres branches de la philosophie se rapportent, non à l'âme toute seule, mais à son principe, à sa destinée, à ses rapports avec les autres

êtres; non à ses facultés proprement dites, mais aux lois qui les régissent, aux fins qu'elles doivent se proposer, aux objets qu'elles peuvent atteindre. Par là, la psychologie occupe nécessairement la tête et devient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie tout entière : l'âme qui se connaît et s'observe elle-même à l'aide de la conscience, ce n'est pas autre chose que ma personne, ce n'est pas autre chose que moi considéré dans la sphère de mon existence propre. Or, si je ne sais pas d'abord que je suis et de quelle nature je suis, c'est en vain que je chercherai à découvrir d'où je viens, où je vais, ce que je dois faire, ce que je puis savoir, quelle place je tiens dans l'univers.

Le nom de la psychologie est assez nouveau : car ce n'est qu'à la fin du XVIe siècle, si nos recherches ne nous trompent pas, qu'un philosophe allemand, appelé Goclenius, l'inscrivit pour la première fois en tête d'un de ses ouvrages : Ψυχολόγια, *hoc est de hominis perfectione, anima, ortu, etc.*, in-8°, Marbourg, 1590. Mais la science que ce nom désigne est aussi ancienne que la philosophie : car elle n'est que la philosophie même, considérée dans son élément le plus indispensable, c'est-à-dire dans les facultés dont elle est obligée de faire usage, dans les principes d'où découlent et auxquels se ramènent tous ses résultats. Est-il possible, en effet, de ne pas apercevoir tout un système psychologique, toute une théorie de la nature et des facultés de l'âme, principalement de l'intelligence, dans les systèmes de Pythagore, de Parménide, de Démocrite, d'Empédocle, d'Anaxagore? Quant à Socrate, ce n'est pas au hasard, et comme par surprise, qu'il a admis la psychologie; il a nettement indiqué son objet et son principe et l'a présentée comme la base de toute recherche philosophique en appelant d'abord l'homme à la connaissance de lui-même. Après lui, les observations psychologiques prennent de plus en plus de place dans la philosophie, et il ne serait pas difficile de recueillir dans Platon, dans Aristote, chez les épicuriens, les stoïciens, les alexandrins, les sceptiques, autant de corps de doctrine parfaitement distincts où les facultés de l'âme humaine sont scrupuleusement analysées et classées. La maxime que Socrate avait proclamée dans l'antiquité, Descartes la renouvela dans les temps modernes, en lui donnant l'évidence et la précision d'un axiome de géométrie. Par le *cogito, ergo sum*, ou en montrant que la conscience est le seul fondement sur lequel repose la certitude de notre existence, et par suite celle des autres êtres, il a fait de l'observation de soi-même, de l'analyse de la pensée, le début nécessaire et la partie la plus essentielle de la philosophie. En effet, autant vaudra cette analyse, autant vaudront les conséquences que nous en pourrons tirer relativement à Dieu, à la nature, à la substance de notre être, à la fin qui nous est proposée, puisque de toutes ces choses nous ne savons absolument rien que par les idées qui sont en nous, que par la connaissance que nous avons de notre propre pensée. Aussi la psychologie prit-elle dès ce moment un essor auparavant inconnu, comme on peut s'en assurer par les œuvres de Malebranche, d'Arnauld, de Leibnitz, de Locke, de Berkeley, de Hume; mais ce n'est guère qu'à la fin du dernier siècle, principalement en Allemagne et en Ecosse, dans l'école de Kant et celle de Reid, qu'elle est devenue

une science tout à fait distincte; et c'est encore beaucoup plus tard qu'elle a été reconnue dans l'enseignement à sa place légitime et sous son véritable nom. Conformément à une tradition très-ancienne, la philosophie, avant cela, ne comprenait que trois parties : la logique, la métaphysique et la morale, auxquelles se mêlaient, sans ordre et sans méthode, les observations psychologiques dont chacune de ces sciences était obligée d'emprunter ses principes.

Après la définition que nous venons de donner et les considérations historiques qui la justifient, plusieurs questions se présentent à l'esprit. 1° Quand on la compare, soit aux connaissances qui composent le domaine propre de la philosophie, soit à des connaissances étrangères, à la physiologie, par exemple, la psychologie forme-t-elle une science véritablement à part et qui ne peut se confondre avec aucune autre? 2° Quelle est l'étendue, la circonscription et l'organisation de cette science? Quels sont les problèmes ou les faits qu'elle embrasse, et quel est l'ordre dans lequel elle les doit disposer? 3° Quelle est la méthode dont elle doit faire usage, et comment cette méthode doit-elle être employée pour suffire également à toutes les parties de la science? Tant que ces questions n'ont pas été résolues, la psychologie et la philosophie tout entière, contestables dans leur existence même, n'ont pour règle et pour guide que le hasard. Nous allons essayer de les traiter successivement, dans la proportion que nous impose la nature de ce Recueil.

1°. Il faut rendre cette justice à la raison de notre temps et aux progrès que nous avons faits dans la connaissance de la nature, qu'ils ont discrédité complétement ces vieilles hypothèses qui, telles que l'*atomisme* de Démocrite ou l'*hylozoïsme* de Straton, expliquaient les phénomènes de la sensibilité et de la pensée par les propriétés générales de la matière. Mais parmi les sciences naturelles, cultivées aujourd'hui avec tant de succès, il y en a une qui, placée en quelque sorte tout près de l'âme et constamment en relation avec elle, est très-portée à la revendiquer comme une partie de son domaine. C'est la physiologie ou la science de la vie et des fonctions organiques dans le corps humain. Cette prétention de la physiologie à absorber dans son sein la psychologie a été très-bien exposée et combattue avec beaucoup de force par M. Jouffroy, dans son mémoire *De la légitimité et de la distinction de la psychologie et de la physiologie* (publié dans les *Nouveaux mélanges* et le t. XI des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*). « Que l'homme, dit M. Jouffroy, cette créature éminente, doive être l'objet d'une science spéciale, on n'en disconvient pas; mais que cette science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la physiologie et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sentiment d'une double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme ou sous une autre dans les opinions de tous les peuples; en vain ce sentiment se faisant jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivision, et, plus puissant que toutes les objections, l'y a-t-il affermie; en vain a-t-il reçu du christianisme la consécration de la foi, et des plus grands esprits qui aient étudié la nature humaine, celle de la science; de nos jours encore, aux yeux de beaucoup d'hommes, ce sentiment n'est qu'une illusion, et la dualité qu'il affirme qu'une apparence. A les en

croire, la nature humaine, étudiée de près, ne présente rien qui le justifie. On y trouve bien tous les phénomènes qu'on rapporte à l'âme; mais rien n'autorise à les attribuer à un être particulier, et à y voir autre chose qu'une des fonctions de la vie. Car, dire qu'ils sont d'une nature spéciale, ce n'est rien avancer qui ne soit vrai des phénomènes de toute autre fonction, qui ont aussi leurs caractères propres. C'est de cette variété même que résulte la diversité des fonctions, qui n'en concourent pas moins toutes, chacune à sa façon, à une même fin. Au fond, la vie est une; c'est un mécanisme dont les fonctions sont les rouages; à ce titre, toutes sont égales; à ce titre, elles ne sont toutes que les éléments d'une seule et même unité, qui, sous peine de n'être pas comprise, doit rester l'objet d'une seule et unique science, la science de la nature humaine. Les phénomènes qu'on rapporte à l'âme peuvent devenir l'objet d'une monographie; l'importance et la variété de ces phénomènes peuvent prêter à cette monographie un intérêt très-grand; mais il n'y a pas plus de raison de l'ériger en science particulière que celle de toute autre fonction. Le dédoublement de la science de l'homme en deux autres, la physiologie et la psychologie, peut donc trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable dans la réalité; la psychologie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais qu'un chapitre de la science de l'homme. »

A l'appui de cette objection, un grand nombre de faits sont habituellement cités. On signale la dépendance qui existe entre les prétendus phénomènes de l'âme et les fonctions organiques. Celles-ci sont-elles troublées, affaiblies, supprimées; les mêmes accidents se manifestent dans ceux-là. Un organe de moins nous enlève tout un ordre d'idées et de sensations. Certaines maladies nous ôtent la mémoire, et d'autres la raison; et sans la raison que devient la volonté? Ce que nous appelons l'esprit a son enfance, sa jeunesse, sa maturité, sa décrépitude comme le corps, et, par conséquent, comme la vie du corps, comme la somme des fonctions que nous observons en lui. De plus, un grand nombre de nos connaissances et de nos affections, des faits de notre sensibilité et de notre intelligence, ne peuvent pas plus se concevoir qu'ils ne peuvent exister sans le corps, c'est-à-dire qu'ils se rapportent toujours à quelque objet matériel, à quelque fait extérieur, qui, à son tour, suppose l'intervention des sens. Comment, en effet, s'occuper de la perception et de la sensation sans penser aux choses mêmes, aux qualités physiques et aux corps que nous avons perçus ou sentis, et, par conséquent, aux organes qui nous ont servi d'instruments? Maintenant si l'on songe que la perception du monde sensible précède toutes nos autres connaissances, et que la sensation est antérieure à nos sentiments, n'est-on pas autorisé à généraliser cette observation, et à dire du sujet ce que nous disons des phénomènes, à considérer l'esprit comme absolument incapable de s'observer lui-même? Un célèbre physiologiste de ce siècle et un des ennemis les plus ardents de la psychologie, Broussais, a surtout été frappé de cette difficulté. Il ne pouvait comprendre, disait-il, ces expérimentateurs d'une nouvelle espèce qui se ferment les yeux et les oreilles pour *s'écouter penser*.

On remarquera d'abord que nous n'avons pas à traiter ici, quoique

nous y touchions de fort près, la question métaphysique de l'esprit et de la matière. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme existe ou n'existe pas à l'état de substance indépendante, ou du moins séparable du corps ; si le corps pourrait être doué de la faculté de penser, de sentir et de vouloir ; mais si la pensée, la sensibilité, la volonté et tous les phénomènes du même ordre peuvent être l'objet d'une science distincte, et, autant que le permet l'harmonie générale des lois de la nature, indépendante de celle qui étudie la nutrition, la génération, la respiration, la circulation, en un mot, toutes les fonctions de la vie animale. Or, sur quel fondement repose en général la division des sciences ? Il suffit, pour que deux sciences soient distinctes, que les objets ou les faits dont elles s'occupent puissent être connus les uns sans les autres, fussent-ils d'ailleurs connus par le même sens ou la même faculté, et qu'ils obéissent, par conséquent, à des lois différentes : car c'est l'unité des lois qui fait surtout l'unité de connaissance ; il n'y a pas de connaissance véritable, digne du nom de science, sans lois. Prenez pour exemples la physique et la chimie. Voilà deux branches de connaissances qui ont certainement entre elles bien des points de contact. Elles reposent l'une et l'autre sur l'expérience des sens ; elles se rapportent l'une et l'autre, non-seulement aux corps en général, mais souvent aux mêmes corps, la chimie organique pouvant être considérée comme une dépendance de la physiologie. Cependant elles forment deux sciences parfaitement distinctes. Pourquoi cela ? Par cette seule raison, que la physique a pour objet les corps tout constitués, et la chimie les éléments qui entrent dans leur constitution, les matériaux plus simples dont ils nous offrent l'assemblage et les conditions sous lesquelles ces matériaux se combinent et se séparent. En effet, les propriétés et les lois qu'on observe dans l'un de ces états ne ressemblent pas à celles qui appartiennent à l'autre, et rien de plus légitime, de plus rationnel que de les séparer.

Les différences qui s'élèvent entre la psychologie et la physiologie sont bien plus importantes et plus profondes : car ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la nature des faits soumis à leurs recherches ; ce sont aussi les facultés par lesquelles ces faits sont portés à notre connaissance et les causes qui les expliquent. Les fonctions de la vie purement animale et les propriétés qui caractérisent les tissus organiques, les lois qui président à leur composition et à leur dissolution, ne peuvent pas s'observer autrement que par les sens, aidés de nombreuses expérimentations et d'instruments matériels. Les fonctions de la vie intellectuelle et morale ou les phénomènes de l'esprit ne sont connus que par la conscience. Pour savoir ce que c'est que le plaisir, la douleur, l'amour, la haine, l'admiration, le jugement, le raisonnement, la volonté, il n'est pas nécessaire que j'ouvre les yeux et les oreilles ; je n'ai besoin ni du scalpel ni de la loupe ; il me suffit de me recueillir, c'est-à-dire d'empêcher mon attention de se porter au dehors : car telle est la nature de ces phénomènes, que par cela seul qu'ils existent ils me sont connus ; la connaissance ou la conscience que j'en ai, fait partie de leur existence et se rencontre également chez tous, quoique plus ou moins nette, selon le degré d'observation et d'analyse dont on est capable. En est-il de même des faits qui appartiennent à

la vie du corps? Excepté les physiologistes, qui est-ce qui connaît la plupart de ces faits? nous parlons de ceux qui ne demandent pas le concours de la volonté et qu'aucune sensation particulière ne distingue. Les physiologistes eux-mêmes n'ont-ils pas ignoré pendant longtemps la circulation du sang et les fonctions du système nerveux? Nous ajouterons que la connaissance des facultés et des phénomènes de l'esprit n'a absolument rien à gagner à la connaissance des fonctions vitales. Sans doute il existe entre ces deux ordres de faits de nombreux et perpétuels rapports, dont l'étude est du plus grand prix pour le philosophe comme pour le physiologiste et leur offre à tous deux une sorte de frontière commune; mais ces rapports ne changent pas la nature des faits mêmes, comme la comparaison établie entre deux quantités n'augmente ni ne diminue ces quantités. En effet, quoique la perception, comme nous en avons déjà fait la remarque, se rapporte aux choses du dehors et ne puisse se produire en nous sans l'intervention des organes, en aurons-nous une idée plus exacte, comprendrons-nous mieux comment elle nous représente le monde extérieur, comment elle nous introduit dans l'espace et ce que c'est que l'espace, quand nous saurons quel mécanisme, quel jeu de muscles et de nerfs la précède ou l'accompagne? On peut faire la même question pour la sensation et pour tout ce qui se rattache à cette manière d'être : plaisir physique, douleur physique, appétit, aversion. Qu'est-ce donc lorsqu'il s'agit de phénomènes plus relevés et sur lesquels les sens ne paraissent avoir aucune action, tels que le sentiment du vrai et du bien, la liberté, les idées de devoir, de droit, d'infini, etc.?

La distinction de la physiologie et de la psychologie se montre encore bien plus évidente lorsqu'on quitte le terrain des faits pour remonter aux causes. Quelle est la cause des fonctions de la vie? D'où viennent aux diverses parties de notre corps et les formes et les propriétés qui les distinguent? Qu'est-ce qui donne aux poumons la force d'absorber l'air nécessaire à la respiration et au renouvellement du sang; au foie, celle de sécréter la bile; à l'estomac, celle de transformer les aliments dans la substance de notre organisation; aux nerfs, celle de transmettre les sensations et les mouvements? Nous l'ignorons, et sommes condamnés à l'ignorer toujours. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la cause de tous ces phénomènes existe; qu'elle n'est pas nous, puisqu'elle agit à notre insu, et souvent malgré nous; qu'elle n'est pas, non plus, notre corps ou la totalité des atomes dont il est formé, puisqu'il est reconnu qu'ils se renouvellent plusieurs fois durant notre existence, et que la force qui les retient ensemble, sous des formes invariables, est précisément la cause que nous cherchons. Cette cause inconnue, nous la désignons sous le nom de *principe vital*, comme nous désignons sous celui de gravitation la cause inconnue des mouvements des astres. Nous connaissons parfaitement, au contraire, la cause à laquelle se rapporte le principe dans lequel se produisent les phénomènes psychologiques. Cette cause, ce principe, c'est moi-même, et il n'y a rien dont l'existence me soit plus assurée, et dont j'aie une idée plus exacte, plus infaillible que moi. Ce n'est pas d'une manière indirecte, ou par voie d'induction, en remontant des effets à la cause, ou des phénomènes au sujet, que j'arrive à sa-

voir que je suis; je le sais par un sentiment direct, par une aperception immédiate et inséparable de mon existence même : car, pour moi, être et savoir que je suis, mon existence et ma conscience sont un fait identique. Or, il ne m'est pas donné de savoir que je suis, sans que je sache, en même temps, de quelle nature je suis. La conscience, c'est la pensée; je me connais donc nécessairement comme un être pensant. En même temps que je pense, j'agis, je veux, je sens; je me connais donc comme un être sensible, actif et libre. Excepté pour les rapports de l'esprit et du corps, terrain commun aux deux sciences, la psychologie n'a donc aucun besoin de la physiologie; et, toutes les fois que celle-ci a voulu usurper ses attributions, elle a été obligée de se créer d'abord, tant bien que mal, un système psychologique.

La place de la psychologie n'est pas moins distincte dans le cercle même de la philosophie, quand on la compare aux autres parties de cette science. Tenons-nous-en, pour un instant, à la division la plus ancienne et la plus répandue, à celle qui réduit toute la philosophie à la logique, à la morale et à la métaphysique. Il est bien évident que chacune de ces trois branches de connaissances s'appuie sur certains faits, sur certains principes qui ne peuvent être puisés que dans la conscience, ou, ce qui est la même chose, qui ne peuvent être constatés que par l'observation intérieure, parce qu'ils n'appartiennent qu'à l'esprit humain. Ainsi, la logique, en donnant des règles à l'intelligence, en lui enseignant les moyens de trouver la vérité et d'échapper à l'erreur, suppose nécessairement l'intelligence déjà connue dans ses facultés, ses lois et ses principales opérations. De même, la morale est incapable de nous montrer ce qu'exige de nous, dans toutes les situations de la vie, le principe du devoir, si elle n'admet d'abord que ce principe existe dans notre âme; que nous sommes des êtres libres, capables non-seulement de discerner, mais de choisir entre le bien et le mal, et poussés vers l'un, détournés de l'autre, par le sentiment. Enfin la métaphysique ne peut rien nous apprendre de la nature et de l'existence des êtres, de leurs causes, de leurs principes, de leurs rapports, qui ne soit une application, et, par conséquent, ne suppose une analyse très-approfondie des notions premières de la raison. Il s'agit donc simplement de savoir si l'observation de nos facultés intellectuelles et morales doit être partagée entre ces trois sciences, ou si elle doit faire l'objet d'une science à part, d'une quatrième partie de la philosophie, destinée à servir aux autres de base et d'introduction commune. Réduite à ces termes, la question est bientôt résolue : car nos diverses facultés, réunies dans un être dont l'unité est le premier attribut, sont de leur nature inséparables, et ne peuvent ni s'exercer ni être étudiées l'une sans l'autre. Cette vérité peut être considérée comme le premier et le plus important résultat de l'expérience psychologique : c'est pour l'avoir oubliée que les philosophes sont tombés dans la plupart des hypothèses et des erreurs qu'on leur reproche.

2°. La psychologie une fois reconnue comme une science distincte, se présente la seconde question que nous nous sommes posée : Quelle est la division et l'organisation de cette science? quel est le nombre et l'ordre de ses parties?

Suivant Kant, la psychologie se partage en deux branches princi-

pales : la psychologie *empirique*, qui a pour objet les phénomènes du sens intime, abstraction faite de la substance à laquelle ils se rapportent, c'est-à-dire de l'âme, de notre être spirituel ; et la psychologie *rationnelle*, occupée seulement de la substance de notre être, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, abstraction faite de tous les phénomènes. Séparées par leur objet, ces deux parties de la science ne le sont pas moins par la méthode ou par la faculté qu'elles mettent en usage, puisque l'une n'en appelle qu'à la conscience, assimilée par Kant à un sens particulier, et l'autre qu'à la raison. Nous déclarons qu'il n'existe pas dans notre opinion de division plus mal fondée que celle-là. Ni les phénomènes dont se compose notre existence intérieure, notre vie intellectuelle et morale, ne peuvent se concevoir sans le principe dans lequel ils résident, sans la cause dont ils émanent, ni cette cause ou ce principe ne peuvent être conçus sans les phénomènes. De quoi s'agit-il, en effet? Quel est l'objet véritable de la science que nous essayons de définir? Ce n'est pas l'âme en général, l'esprit en général, c'est-à-dire un être abstrait auquel nous ne pouvons atteindre que par une suite de raisonnements, et dont nous ne trouvons en nous qu'une idée plus ou moins vague; c'est, au contraire, ce qu'il y a de plus près de nous, de plus particulier et de plus personnel dans notre connaissance, notre personne elle-même, *notre moi*. Or, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, c'est dans le fait même que nous saisissons, par une aperception immédiate, notre *moi* identique et indivisible; nous ne faisons pas intérieurement ce syllogisme : la pensée suppose un être pensant, la volonté un être actif; or, je pense et je veux; donc je suis : mais la même aperception de conscience qui accompagne chacune de mes pensées, chacune de mes sensations, chacun des actes de ma volonté, m'apprend que je suis comme une personne, comme une cause, comme un être intelligent et sensible, toujours le même au milieu des changements de son existence. Il ne faut donc pas faire deux parts, l'une pour la raison et l'autre pour l'expérience; il n'y a de place ici que pour l'expérience, et pour une expérience particulière, celle de la conscience, au moyen de laquelle nous saisissons à la fois le principe et les faits, la cause et les actes, l'être et ses qualités. Qu'on essaye de partager ces deux éléments de notre existence entre deux facultés différentes, et par suite entre deux sciences, on aura d'un côté des idées abstraites, c'est-à-dire de vaines hypothèses, une scolastique stérile; et de l'autre, des faits sans cause, sans raison d'être, un grossier empirisme.

Bien que la psychologie soit une seule science, dont l'expérience, telle que nous venons de la définir, est l'unique fondement, il est cependant permis d'y faire trois parts, ou de considérer la personne humaine sous trois aspects principaux : le premier est celui des *phénomènes*, des faits que nous subissons ou dont nous sommes les auteurs, mais qui ne persistent pas en nous; le second est celui des *facultés* ou des propriétés permanentes, des pouvoirs particuliers, au moyen desquels on explique et entre lesquels se partagent les diverses espèces de phénomènes; le troisième est celui du *moi*, étudié en lui-même, c'est-à-dire dans son unité, son identité, sa personnalité, dans son

existence comme être et comme cause. Evidemment, ces trois choses sont inséparables, comme nous l'avons démontré plus haut; nous ne les connaissons pas, et ne pouvons pas concevoir qu'elles existent l'une sans l'autre. Cependant elles nous présentent de profondes différences, et il faut absolument qu'on les distingue, si l'on veut substituer la clarté de l'analyse et de la science aux confuses lueurs du sens commun. La personne humaine, le *moi*, n'est pas une collection de sensations, comme l'affirmait Condillac; ou d'impressions et d'idées, comme le pensait Hume; ou, selon la supposition de Kant, la conscience qui accompagne toutes nos pensées : c'est véritablement un être, une force, une cause qui a son existence propre et absolument indivisible. D'un autre côté, entre la personne humaine, considérée dans son unité, et les phénomènes innombrables, les modes fugitifs dont elle est le principe, il y a, non pas une idée, une pure abstraction de l'esprit, mais un fait intermédiaire, la distinction des pouvoirs ou des facultés de l'âme. Comment, en effet, si mes facultés n'ont rien de réel, s'il n'y a pas dans notre être des aptitudes diverses, des dispositions ineffaçables et comme des organes spirituels, nous expliquer les différences qui existent entre ces trois faits généraux et constamment mariés ensemble : sentir, penser, vouloir? Mais nous répétons que ces matières appartiennent toutes également à l'observation, qu'elles ne dépassent pas la portée de la conscience, aidée par l'analyse.

Les objets que nous venons d'indiquer : les phénomènes, les facultés et le principe même, le fond identique de l'âme humaine ou du *moi*, voilà ce qui constitue le domaine propre de la psychologie, son patrimoine, en quelque sorte inaliénable. Là, elle est chez elle; là, elle suffit à elle-même, et est en droit de repousser tout concours étranger; là aussi elle ne rencontre que des vérités générales, nous voulons dire sans exception et vraiment dignes de former une science : car la nature de l'esprit humain est la même chez tous les hommes. Mais nous avons parlé d'un terrain commun entre la psychologie et la physiologie, à savoir : les rapports de l'âme et du corps, ou, pour nous exprimer plus exactement, de l'âme et de la vie. Ce terrain, aucune des deux sciences n'est autorisée à le négliger. Au philosophe comme au médecin il importe de savoir quelle influence réciproque la nature a établie entre les divers états de l'organisation, comme ceux qui résultent de l'âge, du tempérament, de la santé, de la maladie, du climat, de la race, et les différents développements de nos facultés intellectuelles et morales. C'est dans cette sphère d'observations qu'on rencontre les questions si attachantes du sommeil, des rêves, de la léthargie, de la folie, de l'hallucination, de l'âme des bêtes ou de la psychologie des animaux; questions assez mal étudiées jusqu'à présent, parce qu'elles l'ont été sous des préoccupations exclusives, et en général par le côté qui regarde la physiologie.

A cette branche accessoire, ou à cette sorte d'appendice de la psychologie, nous en joindrons un autre non moins digne d'intérêt : c'est ce que nous appellerons la psychologie spéciale, c'est-à-dire l'étude de certains phénomènes de l'âme qui n'appartiennent point au cours ordinaire de la vie, et ne se produisent pas indistinctement chez tous les hommes, même quand ils sont placés dans les mêmes conditions et

sous l'action des mêmes causes. Tels sont, par exemple, les phénomènes de l'enthousiasme, de l'extase, du mysticisme, du somnambulisme et du magnétisme animal. Quel que soit le principe qu'on désigne sous ce nom, il a été imaginé pour rendre compte de certains faits d'une nature particulière. Ces faits existent-ils, oui ou non? et s'ils existent, quels sont-ils? A quelles facultés appartiennent-ils? Quelles sont leurs causes, leurs lois, leur influence sur les facultés ordinaires? Tant que ces questions seront abandonnées ou à des enthousiastes, ou à des observateurs sans expérience, ou à une pratique étroite qui n'y cherche que la guérison des maux physiques, on ne pourra pas dire qu'elles sont résolues. Elles ne le sont pas davantage par une simple négation des faits. Or, comme elles intéressent encore bien plus l'esprit que l'organisation, il est impossible qu'elles se passent de l'observation psychologique.

3°. En définissant la psychologie comme nous venons de le faire, et en montrant quel est son objet, de quelles parties elle se compose, sur quel fondement s'appuie son indépendance comme science, nous avons résolu par cela même la dernière question qu'il nous reste à examiner, celle de la méthode psychologique. En effet, puisque la psychologie se distingue essentiellement de la physiologie, et que la conscience lui offre un moyen d'observation tout à fait indépendant, la méthode dont elle fait usage n'est pas celle qui explique le dedans par le dehors, la volonté par les passions, la raison par les sens, l'être intelligent par des forces sans intelligence, en un mot elle repousse la méthode empirique. D'un autre côté, comme elle est avant tout une science d'observation, comme elle saisit à la fois, par la perception de conscience, le fait et la cause, le sujet et les phénomènes, la raison universelle et l'être particulier, la personne que cette raison éclaire, elle repousse également la méthode rationnelle ou spéculative qui ne procède que par déduction et ne repose que sur des idées abstraites, c'est-à-dire sur des hypothèses. La psychologie a donc sa méthode propre, qui ne peut être confondue avec aucune autre. Sans doute, c'est à l'expérience qu'elle emprunte tous ses résultats; mais, comme nous l'avons déjà dit, à une expérience à part, *sui generis*, où tout ce qui constitue notre existence est donné à la fois, pour être ensuite éclairé et distingué par l'analyse. L'œuvre de déduction ne commence, à proprement parler, que dans les autres parties de la philosophie; et c'est là ce qui marque à la psychologie son rang parmi ces parties; c'est ce qui nous montre l'impossibilité de la substituer à la place de la philosophie tout entière. *Voyez*, pour plus de détails, le présent volume, p. 77-84.

Ne pouvant citer tout ce qui a été écrit sur la psychologie, nous nous contenterons d'indiquer ici quelques ouvrages historiques, en faisant remarquer que ces différentes histoires de la psychologie laissent infiniment à désirer et se distinguent à peine d'une histoire générale de la philosophie : Buchanan, *Historia animæ humanæ*, in-8°, Paris, 1636. — Schmid, *Histoire de la conscience* (*Geschichte des Subsigefuhls*), in-8°, Francfort, 1774 (all.). — Henning, *Histoire des âmes des hommes et des bêtes*, in-8°, Halle, 1774 (all.). — Schmid (Charles-Chrétien-Erhardt), *Introduction de la psychologie en général*, en tête de la *Psy-*

chologie empirique, in-8°, Iéna, 1791-96; *Magasin psychologique*, 3 vol. in-8°, ib., 1796 (all.). — Maass, *Sur les premiers essais psychologiques chez les Grecs*, dans le tome Ier du *Magasin psychologique* de Schmid. — Carus (Frédéric-Auguste), *Histoire de la psychologie*, in-8°, Leipzig, 1808 (all.). C'est l'ouvrage le plus complet de ce genre; mais on y trouve moins une histoire de la psychologie qu'une suite d'analyses des ouvrages qui traitent de cette science.

PTOLÉMÉE (Claude), le célèbre astronome d'Alexandrie, dont les travaux scientifiques ont duré quarante ans, depuis le milieu du règne d'Adrien jusqu'aux premières années du règne de Marc Aurèle Antonin, s'est montré philosophe dans plusieurs de ses ouvrages, en même temps que mathématicien et physicien, et il nous reste de lui un opuscule purement philosophique *Sur le criterium et la faculté dominante*. Les doctrines contenues dans cet opuscule remarquable et peu connu ont plus d'une analogie avec celles du médecin Galien, contemporain de Ptolémée, mais plus jeune que lui d'une vingtaine d'années. Il est aisé d'y reconnaître un mélange éclectique des doctrines d'Aristote, des stoïciens, d'Hippocrate et de Platon; mais elles forment pourtant un ensemble original, qui est le résultat des méditations de l'illustre astronome. Ces doctrines paraissent remonter aux études de son adolescence et avoir présidé à toute sa carrière scientifique, sans avoir subi elles-mêmes aucune modification capitale. On les entrevoit au commencement de la *Grande composition mathématique* en treize livres, œuvre de sa jeunesse, où il embrasse l'astronomie dans son ensemble; on les trouve exposées dans le traité *Sur le criterium*, dont la date ne peut être fixée; on les retrouve appliquées dans les *Harmoniques*, traité en trois livres sur la théorie mathématique des sons musicaux, ouvrage de sa vieillesse, interrompu, dit-on, par sa mort. Dans le préambule de la *Grande composition*, outre quelques aperçus métaphysiques, Ptolémée fait connaître ses vues sur l'ensemble des sciences, les motifs de sa préférence pour les mathématiques, et le plan de ses études pour toute sa vie. Dans le traité *Sur le criterium*, il expose sa théorie des facultés intellectuelles, de l'origine et de la légitimité des connaissances humaines, de la méthode scientifique, de la nature de l'âme, et des relations de l'âme avec les organes. Dans quelques chapitres des *Harmoniques* (liv. I, c. 1 et 2, et liv. III, c. 3 et 6), il applique et complète sa psychologie et sa méthode, ses vues sur l'ontologie générale et sur l'enchaînement des sciences. Parmi ses ouvrages perdus, le traité *de l'Etendue* et le traité *des Eléments* concernaient la métaphysique et la physique spéculative. Le traité *de la Pesanteur* paraît aussi avoir été plus spéculatif qu'expérimental, et le peu qu'on en cite est très-erroné. L'*Optique* de Ptolémée, en cinq livres, dont il existe une traduction latine inédite, faite sur une traduction arabe où le premier livre manquait, est traitée avec plus de succès, malgré la grande place qu'y occupe la fausse et inutile hypothèse platonicienne des rayons visuels émis par les yeux et allant se combiner avec les rayons lumineux émis ou réfléchis par les objets. Un opuscule perdu, de Ptolémée, concernait un théorème de géométrie pure (*que deux droites qui font avec une troisième deux*

angles dont la somme vaut moins de deux droits, se rencontrent, si on les prolonge), et un traité de trigonométrie est compris dans la *Grande composition*. La *Mécanique* de Ptolémée, en trois livres, est perdue. Outre sa *Grande composition*, nous avons de lui quelques autres ouvrages astronomiques, savoir : *Les Hypothèses et époques des planètes*, les *Tables manuelles* avec le *Canon chronologique des rois*, et l'*Inscription de Canobe*, en grec, le *Planisphère* et l'*Analemne* dans une traduction latine. Nous avons aussi en grec ses *Apparitions des fixes*, calendrier accompagné de prédictions météorologiques, et sa *Géographie*, en huit livres, l'un de ses plus remarquables ouvrages. C'est à tort que des critiques modernes ont contesté l'authenticité de ses traités astrologiques, cités et commentés par les anciens. Nous avons sa *Composition en quatres livres*, manuel complet d'astrologie, et les *Cent aphorismes*, ou *Fruit*, qui en sont un extrait; son traité astrologique *Sur les époques de la vie* est perdu. Dans ses *Harmoniques* (liv. III, c. 9), il se réfère évidemment à quelques principes de la doctrine superstitieuse exposée dans la *Composition en quatre livres* (liv. I, c. 11 et 14). Tel est le vaste ensemble des ouvrages de Ptolémée.

Une analyse étendue de sa philosophie nous paraît très-utile à donner ici, car cette philosophie a une importance réelle. Les historiens de la philosophie l'ont négligée; l'édition unique de l'ouvrage principal où elle se trouve exposée est fort rare, et les autres textes philosophiques de notre auteur sont rarement à la disposition des philosophes.

Dans le jugement, élément principal de toute pensée scientifique, Ptolémée (*Sur le criterium*) distingue l'intellect, qui est juge; les sens, qui sont l'instrument dont il se sert pour juger; le raisonnement, qui est la loi suivant laquelle il juge; les faits sensibles, qui sont la matière du jugement, et la connaissance de la vérité, qui est le but du jugement. En outre, il compare au délibéré des juges le langage intérieur de l'âme, et au prononcé du jugement le langage externe. Mais il remarque que la sensation et l'intellect sont les deux facultés d'où tout le reste dépend, et dont il s'agit avant tout de déterminer le rôle. Suivant Ptolémée, la sensation, sans aucune coopération ni aucun acte antérieur de l'intellect, atteint immédiatement et par elle-même, avec une certitude entière, les phénomènes sensibles des objets par lesquels les organes sont actuellement affectés, mais non ces objets eux-mêmes, ni leurs qualités permanentes. La sensation ne nous trompe que quand nous lui demandons ce qu'elle ne peut nous donner. Par elle, la notion des phénomènes est transmise à l'intellect, qui ne peut rien faire sans elle; seulement la mémoire et l'imagination peuvent tenir lieu de sensation présente. Ensuite l'intellect, aidé de la mémoire et de l'imagination, juge des sensations diverses produites par un même objet en des temps différents sur un même organe, ou bien en même temps sur des organes divers; par ces sensations, il juge des objets mêmes et de leurs qualités persistantes, et il prévoit les sensations futures. Ainsi l'intellect, par ses méditations propres sur la nature des choses, ajoute beaucoup aux données de la sensation. Chaque sens n'atteint légitimement que certaines manières d'être des objets; c'est l'intellect qui recueille et examine tous ces témoignages divers; c'est lui qui discerne et compare les sensations et les objets

eux-mêmes; c'est lui qui remarque que les sens peuvent être affectés diversement par des objets semblables, et semblablement par des objets divers; c'est lui qui rectifie les conclusions instinctives de la sensation, en démêlant, soit dans les organes, soit dans les objets externes, les causes des erreurs commises, et en contrôlant alors le témoignage d'un sens par celui d'un autre sens qui échappe à la même cause d'erreur, ou bien en employant pour la même observation, avec des précautions plus grandes, les mêmes organes mieux disposés, ou les organes d'un autre homme. L'intellect peut donc s'appliquer aux mêmes objets que la sensation, mais postérieurement, d'une manière différente et pour un autre résultat plus élevé. En outre, l'intellect a son objet propre, consistant en certaines notions universelles qu'il atteint immédiatement et avec certitude, mais toujours à propos de la sensation présente ou passée, savoir : par sa faculté spéculative, les notions d'identité ou de diversité, d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de dissemblance; et par sa faculté pratique, les notions de convenance ou de disconvenance avec la nature des choses. C'est à l'aide de ces notions qu'il interprète les sensations, et qu'il compare les objets entre eux. Ainsi, les notions complexes des objets s'acquièrent par le concours des sens qui nous mettent en rapport avec la réalité sensible; de la mémoire, qui a son point de départ dans la sensation, mais qui va au delà et conduit aux notions générales; de l'imagination, qui, par assimilation ou par combinaison, forme des notions de choses qui n'ont jamais été senties; et enfin de l'intellect, qui atteint les notions universelles et qui, avec elles, prononce ses jugements sur les données sensibles.

Les brutes n'ont que la sensation, la mémoire et l'imagination. L'homme seul a de plus la raison (λόγος), discours interne de l'âme, par lequel nous développons et nous discernons ce qui était caché dans la mémoire. *En puissance*, l'intellect et la sensation ne sont ni antérieurs ni postérieurs l'un à l'autre; mais, *en acte*, le développement de la sensation précède celui de l'intellect. Chez les animaux, le développement de l'intellect s'arrête au premier pas, et chez eux le développement de la faculté de sentir est plus ou moins lent et plus ou moins complet, suivant les espèces. Les animaux les plus parfaits sont ceux qui atteignent le plus lentement la perfection qui leur est propre.

Dans l'homme, le langage intérieur de l'intellect peut procéder sans raisonnement et sans méthode; alors l'intellect n'arrive qu'à des *opinions* (δόξαι), à des *conjectures* (εἰκασίαι). Mais lorsqu'au contraire il procède avec art, par des distinctions et des comparaisons méthodiques, fondées sur les différences et les ressemblances des objets, alors il arrive à la *science* (ἐπιστήμη), à la *compréhension* (κατάληψις). Par l'induction il s'élève des choses particulières aux universaux, aux espèces et aux genres les plus élevés; et par la déduction il redescend des universaux, des genres et des espèces aux choses particulières. Ayant établi ainsi, entre toutes les notions, un cercle de relations immuables, il retrouve dans les objets particuliers l'accord avec les principes généraux fournis par l'induction. C'est donc dans l'intellect qu'est le critérium de la sensation. Celle-ci n'atteint que les *accidents* fugitifs de la matière; l'intellect atteint les *idées* générales (εἴδη), par lesquelles la matière est déterminée à être telle chose plutôt que telle autre, et

les *causes*, qui déterminent les mouvements. La sensation ne donne que des *à peu près* (τὸ σύνεγγυς) ; l'intellect atteint l'*exactitude* (τὸ ἀκριβές). Par exemple, la notion de la circularité imparfaite nous vient des sens ; l'intellect seul en tire la notion du cercle parfait, et réussit plus ou moins à la réaliser à l'aide du compas (*Voyez* les *Harmoniques*, liv. I, c. 1).

Ptolémée (*Sur le criterium*) traite, en passant, la question du langage, auquel il n'attache qu'une importance très-secondaire, ainsi qu'on le devinerait rien qu'en observant les négligences de son style. Suivant lui, le langage interne de l'âme (λόγος) suffit pleinement à la connaissance des choses, et le langage externe, qui emploie des mots, n'est qu'un obstacle à la méditation ; mais ce dernier, image du langage interne, sert à communiquer les notions acquises, pourvu que les mots soient compris de ceux qui écoutent. Or, suivant lui, la production du langage a été primitivement instinctive. Les mots principaux, avec leur signification propre et fondamentale, ont dû être énoncés sous l'impression des passions, avant d'avoir été reçus par tradition. Puis, les significations accessoires ont été déterminées par les hommes, à cause du besoin de s'entendre. Tout cela s'est fait spontanément, par l'impulsion de la nature, et avec diversité, suivant le caractère des différents peuples. Ensuite sont venus les législateurs du langage, qui en ont tracé les règles, tandis que la seule règle primitive était de se faire comprendre.

Telles sont les vues principales de Ptolémée sur l'analyse des facultés intellectuelles, sur la méthode en général et sur le langage. Nous allons l'interroger maintenant sur la nature du sujet pensant, et enfin sur la science elle-même.

Ptolémée (*Sur le criterium*) dit que l'âme est incorporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui tombe sous la sensation (c'est-à-dire des platoniciens), et corporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui est capable d'action et de passion (c'est-à-dire des stoïciens) : suivant lui, c'est là une question de mots. Mais ce qu'il ne peut prendre pour une question de mots, c'est la question de savoir si la substance de l'âme est ou non divisible en parties semblables ou analogues à celles des corps. Sur cette question, Ptolémée, comme la plupart des stoïciens, est nettement matérialiste. Suivant lui, l'âme se distingue des corps en ce qu'elle ne tombe pas sous les sens ; mais, comme eux, elle se compose d'éléments étendus et divisibles, savoir : de tous les éléments des corps avec une différence de proportion et surtout de densité, et d'un élément plus subtil, qui constitue seul la partie la meilleure de l'âme. Pendant la vie, l'âme est le principe des mouvements internes et externes du corps ; c'est elle, et non la masse du corps, qui sent, qui pense, et qui veut. A la mort, l'âme, à cause de sa subtilité, s'échappe du corps comme d'un vase, et retourne aux éléments dont elle est formée. Ptolémée nie donc implicitement la persistance de la personnalité humaine après la mort. Suivant lui, parmi les éléments simples, la terre et l'eau sont ceux qui contiennent le plus de matière sous le même volume, et qui sont le plus passifs. Le feu et l'air sont plus mobiles ; ils sont actifs et passifs à la fois. L'éther, exempt de tout changement, est l'élément actif par excellence. Or, on nomme spé-

cialement *corps* ce qui est matériel et inactif; *âme,* ce qui se meut. Le corps doit donc se composer principalement de terre et d'eau, et l'âme principalement d'air, de feu et d'éther. Dans les âmes elles-mêmes, il y a des parties de diverses natures, suivant les éléments dont elles se composent. La *partie sensitive de l'âme*, étant purement passive, doit être formée de terre et d'eau; la *partie douée de la force d'impulsion*, étant active et passive, doit être composée d'air et de feu, et elle se subdivise en *partie concupiscente,* formée surtout d'air, et en *partie irascible,* formée surtout de feu. La *partie intellectuelle*, une et homogène, est formée d'éther et purement active. L'âme se mêle d'autant plus au corps, qu'il y a en lui plus de chaud et d'humide, et d'autant moins, qu'il y a en lui plus de sec et de froid. C'est pourquoi, dans le corps, les parties chaudes et humides, telles que la chair et le sang, sont celles qui contiennent le plus d'âme; et les parties froides et sèches, telles que les os et les *nerfs* (c'est-à-dire, sans doute, les *tendons*), sont celles qui en contiennent le moins. Les qualités et les tempéraments du corps influent sur les facultés de l'âme, parce que les organes sont peu perméables à l'âme, et obéissent difficilement à son impulsion, quand ils sont trop compactes et difficiles à mouvoir.

On juge quel est le siége des diverses parties de l'âme, d'une part, d'après la convenance; d'autre part, d'après l'observation des régions du corps, où les efforts actifs et passifs des diverses facultés de l'âme se font sentir. C'est ainsi que l'on devine et que l'on constate que l'*âme intellectuelle*, formée d'éther, est dans le cerveau; que l'*âme concupiscente*, formée d'air, est dans le bas-ventre; que l'*âme irascible* et ignée est dans le cœur et dans les viscères voisins, et que l'*âme sensitive,* formée de terre et d'eau, répandue dans toutes les parties charnues et sanguines, y produit le toucher, et, localisée dans les organes spéciaux des autres sens, y produit leurs sensations spéciales. Telle est, en ce qui concerne la division de l'âme, la doctrine de Ptolémée exposée dans le traité *Sur le criterium.* Remarquons cependant que dans les *Harmoniques* (liv. III, c. 5), Ptolémée applique les nombres musicaux à deux divisions ternaires de l'âme, dont l'une est celle de Platon, adoptée aussi par Galien, et dont l'autre est empruntée à la doctrine des stoïciens.

Ensuite, il s'agit d'établir la subordination des parties de l'âme. Suivant Ptolémée (*Sur le criterium*), la direction des forces humaines a un double but : *vivre* et *vivre bien.* L'intellect seul nous fait vivre bien, et en même temps il contribue à nous faire vivre : à ce double titre, c'est à l'intellect et au cerveau qu'appartient l'*hégémonie* par excellence, la direction suprême (τὸ ἡγεμονικόν); c'est aussi dans le cerveau qu'est le point de départ de la vertu génératrice, l'origine de la semence. Mais il y a autant d'hégémonies subalternes que de facultés de l'âme. En ce qui concerne la conservation de la vie, l'hégémonie se partage principalement entre le cœur et le cerveau. Si le cœur est blessé, l'âme s'échappe avec le sang, qui vient des veines. Si le cerveau est blessé, l'âme s'échappe avec le *souffle vital* (πνεῦμα), qui, suivant Ptolémée et beaucoup de médecins grecs, circule dans les artères. La mort causée par la lésion du cerveau est la plus prompte, parce que l'écoulement du souffle est plus rapide que celui des liquides. S'il fal-

lait accorder à l'une des trois parties subalternes de l'âme le second rang en ce qui concerne le *bien vivre*, ce ne serait ni à la partie irascible, ni à la partie concupiscente, mais à la partie sensitive, ou, pour mieux dire, à deux des cinq sens : à la vue et à l'ouïe, qui, placées plus haut que les autres sens et plus près du cerveau, prêtent à l'intellect leur concours pour contempler les choses et pour en juger, et qui seules, aux notions de l'agréable et du désagréable, joignent les notions du beau et du laid dans les formes comme dans les sons, dans les mouvements célestes comme dans les actions humaines. On ne doit pas s'étonner, d'après cela, que l'astronome Ptolémée ait voulu écrire aussi sur l'optique et sur la musique.

Maintenant, demandons-lui ses vues générales sur la science (*Grande composition mathématique*, préambule). Il commence par établir la distinction de la *science pratique*, dans laquelle on peut faire des progrès par l'exercice et l'habitude, sans connaissance réfléchie, et de la *science spéculative*, dans laquelle on peut faire des progrès, sans aucune application empirique, par la méditation seule. Il s'appuie de l'autorité d'Aristote pour diviser la science spéculative en *science physique*, en *science mathématique*, et en *science des choses divines*. Celle-ci est la science du premier moteur invisible et immobile. La science physique est la science des qualités matérielles et changeantes, qui se produisent surtout dans les êtres périssables et sublunaires. La science mathématique est la science des qualités qui concernent les formes et les mouvements de translation, la science de la figure, de la quantité, de la similitude, du temps, du lieu, etc. La science mathématique est intermédiaire entre les deux autres. En effet, d'une part, elle peut s'acquérir soit par les sensations, soit sans elles; d'autre part, elle peut s'appliquer soit aux êtres mortels, soit aux êtres immortels (aux astres) : elle se prête aux changements des êtres qui changent, et en qui pourtant il y a des idées inséparables de ces êtres; et lorsqu'elle s'applique aux êtres qui ne changent pas (aux astres), elle est invariable comme eux. Suivant Ptolémée, les deux autres parties de la science spéculative appartiennent plutôt à la *conjecture* (εἰκασία) qu'à la *compréhension scientifique* (κατάληψις ἐπιστημονική), savoir : la théologie, à cause de l'invisibilité et de l'incompréhensibilité de son objet; et la physique, à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. De là vient, dit Ptolémée, que les philosophes ne peuvent s'accorder sur ces deux sciences. Les mathématiques seules, quand on y apporte une méthode sévère, procurent une connaissance indubitable, parce que les démonstrations s'y font par les procédés infaillibles de l'arithmétique et de la géométrie.

Pour ses études, Ptolémée déclare qu'il s'est posé deux règles de conduite : 1° mettre de l'harmonie dans ses actions et jusque dans ses pensées, de manière à ne jamais perdre de vue la beauté de l'ordre; 2° s'appliquer tout entier à l'étude des sciences spéculatives, et surtout de la science mathématique. Il s'efforce, dit-il, d'embrasser cette science tout entière, en s'attachant surtout à la partie qui concerne les choses divines et célestes, c'est-à-dire les astres et leurs mouvements; car, ces choses existant toujours de la même manière, la science qui les concerne peut aussi être évidente, régulière et immuable: ce qui

est le propre de la véritable science. D'ailleurs, elle vient en aide à la théologie, c'est-à-dire à la science de l'*énergie* immuable et séparée de toute matière (χωριστή). En effet, la science qui se rapproche le plus de la théologie, c'est l'astronomie, puisqu'elle a pour objet les mouvements de substances mues et motrices à la fois, mais éternelles et exemptes de changements, bien que capables d'affecter les sens. Les mathématiques viennent aussi en aide à la physique; car les propriétés de la substance matérielle se manifestent par la manière de recevoir le mouvement de translation : par exemple, l'incorruptibilité se manifeste par le mouvement circulaire, la corruptibilité par le mouvement en ligne droite, le lourd et le passif par le mouvement centripète, le léger et l'actif par le mouvement centrifuge. Enfin, les mathématiques sont utiles pour la science pratique, par exemple pour la morale, en présentant dans les êtres divins (dans les astres) le modèle de l'ordre et de la régularité. En outre, Ptolémée trouve dans la théorie mathématique des sons musicaux le symbole des différentes vertus morales, dont il donne une classification fondée sur la division platonicienne de l'âme (*Harmoniques,* liv. III, c. 5). Les mathématiques, suivant lui, ne s'arrêtent pas uniquement à la *contemplation* pure, comme quelques-uns, dit-il, le prétendent; il faut qu'elles arrivent à la *démonstration,* en employant l'art du raisonnement, les observations et les instruments; enfin, il faut qu'elles descendent aux *applications pratiques.* Les mathématiques sont entièrement du ressort de la raison; mais, outre la *raison spéculative* (λόγος θεωρῶν), qui trouve le bien, il y a la *raison active* (λόγος ἐνεργῶν), qui le réalise dans l'intelligence, et la *raison modifiante* (λόγος ἐθίζων), qui le réalise au dehors, en lui assimilant la matière (*Harmoniques,* liv. III, c. 3).

Pour déterminer le but propre de la science spéculative, Ptolémée a recours à la doctrine d'Aristote sur les quatre principes; mais il réduit ces principes à trois, la *matière,* la *forme* et le *mouvement,* parce qu'il identifie expressément la *finalité* avec la forme. Quant au mouvement, il l'identifie avec la *cause,* et il distingue trois espèces de causes : celles qui concernent la *nature* et l'*existence* seulement, celles qui concernent la *raison* et l'*existence bonne,* et celles qui concernent *Dieu* et l'*existence bonne et éternelle.* Suivant lui, l'objet de la science spéculative est de montrer que les œuvres de la nature sont faites avec raison, avec art, en vue du bien, et non au hasard. Mais la spéculation doit se mettre d'accord avec l'expérience. Les hypothèses rationnelles doivent être fondées sur les observations, qui ne peuvent jamais être que grossièrement approximatives; la raison les précise d'après la considération du bien, et les élève à l'exactitude, qu'elles ne pouvaient atteindre par elles-mêmes (*Harmoniques,* liv. I, c. 1, 2).

Comme on le voit, Ptolémée, bien qu'il soit matérialiste en ce qui concerne la question de la nature de l'âme, et bien qu'il exagère un peu la part des sens en ce qui concerne la question de l'origine des idées, est cependant bien loin d'être sensualiste par sa méthode scientifique, et d'y faire la part de la raison trop petite. Au contraire, il se fait trop aisément des conceptions générales qui ne sont ni exigées par la raison, ni suffisamment motivées par l'expérience; il ne demande à l'observation qu'un aperçu grossier des choses, et il ne demande

l'exactitude qu'à la spéculation *à priori*, sous laquelle il fait plier les résultats de l'observation. Il ne sait pas de quelle exactitude ces résultats sont susceptibles, quand on s'entoure des précautions convenables, quand on emploie de bons instruments, et surtout quand, après avoir répété un grand nombre de fois une même observation, l'on prend une moyenne entre les résultats obtenus. En astronomie, Ptolémée, comme Laplace, ne demande à l'observation que le nombre de données strictement nécessaire, et demande tout le reste au calcul mathématique. Mais le calcul de Ptolémée, par lequel il croit pouvoir suppléer et rectifier l'expérience, appelle en aide de fausses hypothèses, qu'il essaye vainement de démontrer, par exemple, celles de l'immobilité absolue de la terre et de sa position au point central de l'univers; et de faux principes, dont il est forcé de s'écarter lui-même plus ou moins pour obéir à l'évidence des observations, par exemple, les principes de l'uniformité des mouvements célestes, de la circularité parfaite des orbites, et de leur concentricité, principes dont il s'écarte par l'emploi des excentriques, des équants, et des épicycles avec leurs roulettes. Au contraire, le calcul de Laplace s'appuie uniquement sur une loi expérimentalement démontrée, sur la loi de l'attraction universelle. En outre, pour déterminer en détail chacun des mouvements célestes, il faut que le calcul s'applique à des données expérimentales : Laplace réduit ces données au moindre nombre possible; mais il veut que chacune soit établie par des observations très-précises et très-nombreuses. Ptolémée prend, pour établir chaque donnée, le nombre d'observations strictement nécessaire, comme s'il était sûr de l'exactitude de chacune d'elles, et il choisit artificieusement celles qui se prêtent le mieux à sa doctrine préconçue; quelquefois même il suppose fictivement des observations qu'il n'a pas faites (*Voyez* l'article *Ptolémée*, rédigé par Delambre, dans la *Biographie universelle* de Michaud, et un article de M. Biot, dans le *Journal des savants*, juillet 1847). Ptolémée a systématisé puissamment l'astronomie grecque; il l'a précisée et fixée; il l'a enrichie en quelques points : mais, en d'autres points, il a faussé les résultats des observations d'Hipparque. D'après l'analyse précédente de la philosophie de Ptolémée, on peut voir que les mérites et les défauts de son astronomie s'expliquent par les mérites et les défauts de sa méthode philosophique.

Il nous reste à indiquer les éditions de ceux des ouvrages de Ptolémée qui intéressent la philosophie. Le traité Περὶ τοῦ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ a été publié en grec et en latin, avec l'*Inscription de Canobe*, par l'astronome Ismaël Boulliau, in-4°, à Paris, en 1663. La traduction latine de ce même traité par Boulliau a été imprimée à part, la même année, in-4°, à La Haye. — Wallis a publié les *Harmoniques*, en grec et en latin, in-4°, à Oxford, en 1682; et ce même ouvrage a été réimprimé, en grec et en latin, dans le tome III des *Opera mathematica* de Wallis, 3 vol. in-f°, Oxford, 1699. — La *Grande composition mathématique*, dont il existe plusieurs traductions latines imprimées, a été publiée deux fois en grec, savoir : in-f°, à Bâle, en 1538, sans traduction et sans notes, mais avec le commentaire de Théon en un volume à part; et un peu plus correctement à Paris, par l'abbé Halma, 1813-1815, en 2 vol. in-4°, avec une traduction

française très-fautive : il ne faut se fier qu'au texte grec. En outre, le premier livre seulement de *la Grande composition* avait été publié en grec, avec la traduction latine de Reinhold, à Wittemberg, en 1549.

TH.-H. M.

PUFENDORF. La première partie du XVIIe siècle vit les écrivains sortis de la réforme chercher dans les livres saints l'origine de tous les droits, et même trop souvent la justification de bien des désordres. La révolution d'Angleterre, comme les excès des anabaptistes, fut caractérisée surtout par ces interprétations fanatiques de la Bible et de l'Evangile. Grotius était mort quatre ans avant Charles Ier. Ecrivain protestant, favorable à la nouvelle communion, il se rattachait néanmoins comme jurisconsulte à la philosophie, et, plus que tout autre, il dut sentir le besoin d'élever le principe du droit au-dessus des caprices farouches d'une multitude qui avait déjà commencé à regarder comme inspirés du ciel ses plus criminels mouvements. Mais, à côté de ces désordres, et sans s'élever à des principes abstraits, encore peu familiers aux intelligences, le respect pour les saints livres et le droit de les interpréter étaient restés purs et honnêtes chez un grand nombre de savants réformés. Il était donc naturel que quelques-uns d'entre eux, en l'absence de principes admis sans contradiction, espérassent trouver dans la parole de Dieu des vérités, desquelles ils ne croyaient pas rencontrer une suffisante garantie au milieu des incertitudes de la raison.

De ce nombre fut Jean Selden (1584-1654), jurisconsulte anglais, connu par son opposition, quelquefois peu équitable, au gouvernement de Charles Ier. Il coordonna en un système, et presque en un code, les lois établies par Moïse dans ses livres inspirés, sans néanmoins s'élever contre la raison et la sacrifier aux livres saints. Dans son ouvrage savant, mais confus, *de Jure naturali et gentium, juxta disciplinam Hebræorum,* il distingue ce qui appartient au droit naturel et au droit des gens en général, tels qu'ils étaient pratiqués et connus par les peuples avant la mission de Moïse, du droit positif particulier à la nation juive, exprimé dans les institutions de son législateur. Il reconnaît la part qui appartient sur ce point aux lumières naturelles de la raison; mais, persuadé que Dieu a communiqué toutes les connaissances nécessaires à son peuple de prédilection, il aime à croire que les philosophes les plus recommandables de l'antiquité sont venus s'instruire à cette école sainte, et il accumule les preuves qui lui paraissent mettre hors de doute les emprunts faits par Pythagore et par Platon aux sources mêmes de la sagesse hébraïque. Il inclinait donc à donner au droit des gens une base théologique, mais il y inclinait sans exclusion, tandis qu'à l'autre extrémité du mouvement des esprits, dans la spéculation philosophique, le sensualiste Hobbes fondait tous les rapports sociaux sur l'utilité, et en tirait la doctrine du droit de la force et de l'autorité absolue. Ce fut dans ces circonstances que Pufendorf, rattachant à son tour l'étude du droit des gens à celle de la philosophie, en développa les principes selon l'esprit de Grotius.

Sous le titre d'êtres moraux (*entia moralia*), Pufendorf établit à l'origine, et comme base de son système, les idées des rapports qui

règlent les mœurs et les actions des hommes. Il leur donne pour auteur Dieu, et pour but d'introduire l'ordre et la beauté dans la vie humaine. C'est à l'aide de ces êtres moraux que Dieu règle l'usage de la liberté de l'homme, et lui prescrit des bornes. L'homme se trouve naturellement soumis à ces rapports, véritable institution de Dieu, d'abord par les conditions générales de la société humaine dont il fait partie après sa naissance, ensuite par les conditions particulières sous lesquelles il est né, telles que le rang occupé par sa famille, le mariage, la paternité, les obligations de fils, de sujet, de citoyen, etc..., états moraux qui produisent tous certains droits, et engendrent certains devoirs.

Cet état moral général, auquel Pufendorf donne le nom d'état de nature, comporte ainsi certains droits et certains devoirs des hommes les uns envers les autres, déterminés par la ressemblance de leur nature, et qui les poursuivent dans toutes les situations. Or, de l'oubli ou de la pratique de ces devoirs, du respect ou du mépris de ces droits naissent deux états moraux opposés des sociétés : la paix et la guerre. Mais ces deux états ne sont point absolus, et la guerre elle-même a ses lois.

Ces êtres moraux, à l'état de purs rapports, ne sont pas les seuls. Pour qu'ils soient représentés efficacement dans l'action sociale, il faut qu'ils trouvent leurs interprètes dans des êtres réels, substantiels, dans des hommes ou des réunions d'hommes qui prennent alors la qualification de personnes morales.

De même que les rapports qui constituent les lois morales des êtres n'existent que parce que Dieu les a institués; de même les lois qui régissent les États n'existent que par l'institution des personnes morales qui jouissent du droit, et auxquelles incombe le devoir d'imposer certaines règles, certaines obligations. Telle est l'idée que Pufendorf se fait du *pouvoir*, qu'il définit une *qualité en vertu de laquelle on peut faire quelque chose légitimement et avec un effet moral* (liv. I, c. I). A cette définition du pouvoir il ajoute la définition du *droit : qualité morale, par laquelle on a légitimement quelque autorité sur les personnes, ou la possession de certaines choses, ou bien en vertu de quoi il nous est dû quelque chose* (ubi supra); et celle de l'*obligation : qualité morale en vertu de laquelle on est astreint, par une nécessité morale, à faire, recevoir ou souffrir quelque chose* (ubi supra).

Telles sont les bases sur lesquelles notre auteur se prépare à faire reposer tout le système du droit de la nature et des gens.

Mais ces principes, qui sont pour lui le fruit de ses méditations et de ses études, et dont la vérité n'est pas douteuse à ses yeux, il a besoin d'en retrouver la connaissance certaine dans le genre humain. Il est donc conduit a traiter de la certitude des sciences morales. Il la trouve d'abord dans les procédés de la démonstration logique, dont il emprunte les règles et les éléments à Aristote, et la poursuit jusque dans la nature même de la morale, dont il oppose la certitude à l'incertitude des maximes de la politique.

Néanmoins, malgré la marche vraiment philosophique de ses déductions, Pufendorf faiblit en cet endroit, et abandonne mal à propos ce qu'il y a de solide et d'absolu dans son point de départ, lorsqu'il

pose en principe qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste avant toute institution, égalisant ainsi la qualité morale des actions sous un niveau uniforme d'indifférence avant que Dieu ou le législateur humain se soit prononcé. Il y a là, et certainement Pufendorf s'en croyait fort éloigné, quelque apparence d'affinité avec le système de Hobbes. Il est vrai que les lois positives qui régissent les diverses nations n'imposent aucun devoir avant d'être, et qu'elles ne sont qu'après que le législateur a prononcé; mais on ne peut comparer Dieu à ces législateurs humains, soumis à tous les procédés de notre existence finie, et attendre qu'il prononce, à une époque déterminée du temps, les lois éternelles de la morale qui résultent nécessairement de la nature qu'il a attribuée aux choses. Ainsi, la force que Pufendorf donne au droit, en le faisant sortir de la morale, il l'ôterait à la morale en la faisant en quelque sorte relever de l'arbitraire du législateur. Si Grotius n'a pas été aussi explicite que son disciple dans son exposition, il a été du moins, après Cicéron, plus intelligent défenseur du principe absolu de la justice et du droit; et c'est à tort que Pufendorf le blâme (liv. I, c. 6) d'avoir soutenu que la loi ne constitue pas la justice des actions, mais suppose déjà existante et supérieure à elle cette justice même.

Il y a encore une autre observation à faire sur cette opinion de Pufendorf, c'est que si elle est fondée jusqu'à un certain point, quand il s'agit de quelques détails des législations particulières aux divers peuples, il n'en saurait être de même dans les rapports dont Pufendorf étudie de préférence les principes, puisque le droit international n'agit qu'entre des pouvoirs indépendants les uns des autres, et ne se fonde que sur la science, trop souvent individuelle et arbitraire, et sur les traditions diplomatiques des peuples, sans qu'un pouvoir ou un conseil supérieur intervienne par des décisions. Raison de plus pour que le jurisconsulte philosophe n'ébranle pas lui-même les bases sur lesquelles seules peut reposer avec sécurité l'édifice qu'il est appelé à construire.

Nous n'entrerons point dans les détails, quelquefois oiseux, quelquefois plus subtils que vrais, à l'aide desquels Pufendorf développe les considérations morales auxquelles il rattache la doctrine du droit. Et quant aux autres parties de l'ouvrage, au-dessous des principes généraux que nous venons d'analyser se trouvent des questions particulières de droit qui ne sont point de notre sujet.

Il est donc facile d'assigner à Pufendorf sa véritable place dans la science du droit naturel. Il se rattache évidemment à Grotius; il est son disciple, malgré le désaccord que nous avons signalé plus haut, sur un point important, il est vrai, mais où l'opposition est dans la manière moins abstraite et moins rationelle d'exprimer des vérités analogues, plus que dans la pensée elle-même. Génie moins ferme et moins élevé que Grotius, il le surpassa par le développement et la méthode de son exposition scientifique, et dut être, par cela même, un utile propagateur de sa doctrine. Il se distingue de Selden en ce qu'il n'a point admis, ou n'a du moins admis que dans un très-petit nombre de cas, des éléments empruntés à la théologie et à la tradition sacrée; il se distingue encore plus de Hobbes, malgré l'observation que nous avons faite plus haut, en ce que, rattachant sa

doctrine à la morale et la morale à la volonté de Dieu, il tend à opposer des principes fixes et des motifs désintéressés d'action aux conclusions égoïstes et aux calculs variables de l'intérêt privé.

Samuel Pufendorf était né, le 8 janvier 1632, à Dippoldswald, dans la Misnie, où son père exerçait les fonctions de pasteur. L'étude de la philosophie fut, de toutes les études auxquelles il se livra, celle pour laquelle il montra le plus d'ardeur. Cette disposition explique, en partie du moins, l'application qu'il fit des principes de cette science à l'étude du droit. Il s'y essaya dès son premier ouvrage (*Eléments de jurisprudence universelle*), qui lui mérita l'estime de l'électeur palatin Charles-Louis. Ce prince érigea pour lui, à Heidelberg, la première chaire de droit naturel et de droit des gens. Son livre *de Statu imperii germanici* où il exposa tous les vices de la constitution de l'Allemagne, et des usurpations dont elle était le résultat, irrita contre lui la cour de Vienne, et quelques autres princes intéressés au *statu quo*. Il pourvut à sa sûreté personnelle en acceptant, en 1670, la chaire de droit naturel de l'université de Lund, en Scanie, que Charles XI lui offrait. Ce fut là qu'il publia, en 1672, son grand traité *du Droit de la nature et des gens*. Appelé à Stockolm en qualité de secrétaire d'Etat et d'historiographe, il écrivit en latin l'histoire contemporaine de la Suède, et, en 1686, celle de l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, qui l'avait fait venir à Berlin dans ce but. Il y mourut le 26 octobre 1694.

Son ouvrage principal est écrit en latin et a pour titre : *De Jure naturæ et gentium libri octo*. La meilleure édition est celle de Leipzig, 1744, *cum notis variorum, a Gottl. Moscovio*, 2 vol. in-4°. Il a été traduit en français avec beaucoup de soin et d'utiles observations par Barbeyrac. On a de cette traduction plusieurs belles éditions. Nous citerons en particulier celle de Londres, 3 vol. in-4°, 1740. Les autres ouvrages de Pufendorf qui se rapportent à l'étude philosophique du droit sont : *Elementa jurisprudentiæ naturalis methodo mathematica*, premier essai de sa doctrine ; — *de Officio hominis ac civis libri duo*, résumé de son grand ouvrage ; — et deux écrits polémiques : *Specimen controversiarum circa jus naturale* ; — *Eris scandica*, réponse aux attaques dont ses principes avaient été l'objet de la part du professeur Beckmann. H. B.

PYRRHON, PYRRHONISME, ÉCOLE PYRRHONIENNE. Pyrrhon, qui a donné son nom à une des écoles les plus célèbres de l'antiquité, naquit à Elis, où il florissait vers l'an 340 avant Jésus-Christ. Les deux seuls faits certains de sa vie, c'est qu'il voyagea en compagnie de son maître Anaxarque, à la suite de l'expédition d'Alexandre le Grand, et que, de retour dans sa patrie, il reçut les fonctions du sacerdoce de l'estime de ses concitoyens. Voilà la part du vrai dans la biographie de Pyrrhon ; tout le reste n'est qu'une sorte de légende où il faut moins chercher le caractère réel de ce personnage que l'impression que son étrange système avait laissée de lui dans l'imagination populaire. On le représente comme pratiquant, avec une fidélité invraisemblable, la maxime sceptique de l'indifférence absolue, n'aimant rien, ne craignant rien, répétant sans cesse ce passage d'Homère : « Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les opinions des mortels. » Dans une traversée qu'il fit sur mer, il s'éleva

une tempête. Voyant ses compagnons saisis de crainte et de tristesse, il les pria, d'un air tranquille, de regarder un pourceau qui était là et qui mangeait à son ordinaire : « Voilà, leur dit-il, quelle doit être l'insensibilité du sage. »

Laissons là les légendes, et essayons de ressaisir les traits un peu indécis de cet homme extraordinaire qui n'écrivit pas une ligne, et qu'après vingt siècles on n'a pas oublié ; de cet homme qui le premier conçut et prit au sérieux l'idée sceptique, et la marqua si fortement de son empreinte, qu'aujourd'hui encore elle porte son nom et parle son langage.

Pyrrhon commença ses études philosophiques par la lecture de Démocrite. Il s'attacha ensuite à l'école de Mégare et à celle des sophistes, dont la dialectique stérile le dégoûta du raisonnement et de la science.

Fatigué des livres et des écoles, Pyrrhon voulut lire dans le grand livre du monde, et, comme Descartes plus tard, il n'y recueillit que l'incertitude.

De retour en Grèce, il y retrouva ce qu'il y avait laissé : au lieu de principes fixes, l'orgueil et la lutte des systèmes, et partout, au moins en apparence, la raison en guerre avec la raison. Platon était mort, et l'Académie, que la forte main du maître ne retenait plus sur ses mauvaises pentes, dérivait vers le pythagorisme. Aristote fatiguait de ses objections l'Académie affaiblie, et lui-même parvenait à peine à désarmer d'obstinés contradicteurs. A côté de ces grandes écoles, les cyniques étalaient le scandale de leur extravagant rigorisme, tandis que les disciples d'Aristippe, fort peu épris de l'austérité, s'abandonnaient mollement à la vie avec les sens pour guide et le plaisir pour boussole.

A qui se fier ? où se prendre dans cette universelle variété ? où trouver la sagesse ? dans l'affirmation ? dans la négation ? dans un autre parti ? Ce troisième parti, Pyrrhon a l'honneur de l'avoir conçu ; beaucoup de bons esprits avaient douté avant Pyrrhon ; mais personne avant lui n'avait élevé le doute au rang d'une méthode. La gloire des philosophes est moins dans les idées qu'ils prennent pour drapeau, que dans l'emploi qu'ils en savent faire. Pyrrhon conçut le premier l'idée du doute régulier et systématique ; et si la force lui manqua pour l'organiser fortement, il sut, du moins, l'exprimer avec une netteté supérieure.

Suivant Pyrrhon, aussitôt que la raison entreprend de percer les mystères qui l'environnent, elle s'embarrasse entre deux alternatives contradictoires où il lui est également impossible de se fixer. Les uns disent qu'il y a une vérité absolue : ce sont les philosophes dogmatiques proprement dits ; les autres le nient : ce sont les sophistes, lesquels sont encore des dogmatiques, quoique négatifs. Chacun des deux partis donne ses raisons, et ces raisons se valent. Choisit-on la première alternative ? on y trouve la lutte et la contradiction. Choisit-on la seconde ? même lutte, même contradiction : car qu'y a-t-il de plus absurde et de plus contradictoire qu'une négation absolue qui se nie elle-même avec tout le reste ? Prend-on le parti désespéré de nier les deux alternatives ou de les affirmer ensemble ? on est accablé

du poids de toutes deux. Que faire ? Pyrrhon répond : S'abstenir, ἐπέχειν.

Mais, dira-t-on, il est impossible de s'abstenir en toutes choses. Un doute universel est le comble de l'extravagance ; car s'il doute de soi, il est assez réfuté ; et s'il s'affirme, voilà le douteur qui, malgré lui, ne doute plus et se condamne à l'affirmation, c'est-à-dire à la contradiction.

Raisonner ainsi, c'est, selon nous, ne pas entendre l'ἐποχή pyrrhonienne. D'où vient cette ἐποχή ? des contradictions de la raison, ἀντίθεσις τῶν λόγων. Mais où se rencontre cette ἀντίθεσις? est-elle universelle ? certainement non : elle est tout entière dans le domaine des choses obscures, ἄδηλα, c'est-à-dire des essences, des rapports et des lois invisibles des êtres. Mais quant aux pures impressions de conscience, aux faits internes, elle n'y pénètre pas. En un mot, s'il est permis d'appliquer à une école de l'antiquité une terminologie toute moderne, le doute pyrrhonien est tout entier dans la sphère de l'objectif ; il n'atteint pas la région de la conscience et de la subjectivité.

Que ce soit là la doctrine avouée de l'école pyrrhonienne, c'est ce qui résulte évidemment de vingt passages décisifs de Sextus Empiricus, confirmés pleinement par Diogène Laërce (Sextus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 11, 13 ; *Adversus Mathem.*, p. 143, édit. Henri Estienne. — Diogène Laërce, liv. IX, p. 262, édit. Ménage). Et si l'on doutait que cette doctrine fût déjà dans Pyrrhon, voici un témoignage qui trancherait la question. Pyrrhon admettait positivement un criterium ; ce criterium, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον (Diogène Laërce, liv. IX, p. 263 B). Or, que signifie ce criterium de vérité dans la doctrine sceptique par excellence ? est-ce un criterium absolu au sens où un matérialiste eût pu l'admettre ? il est trop clair que non. Il s'agit donc ici d'un criterium purement subjectif. Pyrrhon doute absolument de tout ce qui dépasse la conscience ; mais comme Pyrrhon n'est pas un sophiste, il ne doute pas de son doute, il ne doute pas de la conscience.

Ce point est capital ; ne craignons pas d'y insister encore. Les sens disent que la nature est pleine de vie et de mouvement ; Parménide démontre que le mouvement et la vie sont impossibles : voilà l'*antithèse*. Gorgias et Protagoras le résolvent en disant, l'un : « Il n'est pas vrai qu'il y ait du mouvement ; il n'est pas vrai, non plus, que le mouvement soit impossible, car rien n'est vrai. » L'autre : « Il est vrai qu'il y a du mouvement ; il est également vrai qu'il n'y en a pas, car tout est vrai. » Pyrrhon, témoin de ce conflit, en prend acte, et s'abstient simplement, οὐδὲν ὁρίζει.

Il ne nie pas, il ne doute pas que le mouvement n'apparaisse aux sens : c'est un fait. Il ne nie pas, il ne doute pas que la démonstration de Parménide ne semble irréfutable à l'entendement : c'est un autre fait. Il ne nie pas, enfin, il ne doute pas que les solutions de Protagoras et de Gorgias n'aient l'air d'être contradictoires : c'est encore un fait, un fait de conscience, un fait qui est au-dessus de la négation et du doute. Mais, maintenant, y a-t-il du mouvement, absolument parlant ? il en doute. N'y en a-t-il pas ? il en doute. Le mouvement

est-il tout ensemble et n'est-il pas ? il en doute encore. Et ainsi, Pyrrhon évite la contradiction : car que le miel paraisse tantôt doux et tantôt amer, il n'y a là que deux apparences successives ; il n'y a pas de contradiction. La contradiction commence quand on veut prononcer absolument sur la douceur ou l'amertume du miel ; et là, suivant Pyrrhon, elle est, ou du moins elle paraît inévitable.

Qu'on le remarque bien. Pyrrhon ne déduit pas l'ἐποχή de l'impossibilité absolue de nier ou d'affirmer, comme on déduit une conséquence de ses prémisses. Il ne lui attribue pas une valeur absolue et objective. Ce seraient là deux contradictions, puisqu'il n'admet ni la légitimité du raisonnement, ni l'existence absolue de quoi que ce puisse être. Pyrrhon exprime un fait, et rien de plus ; une simple apparence, et non pas une déduction logique ; et Pyrrhon n'admet pas la réalité absolue de cette apparence, il la donne comme subjective et ne l'affirme qu'en tant que subjective. En elle-même et absolument parlant, est-elle quelque chose ? Pyrrhon ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas ; il n'en sait rien. Tel est le vrai caractère, telle est l'exacte portée de l'ἐποχή pyrrhonienne, si généralement mal comprise.

Cette ἐποχή n'est pas seulement une règle spéculative, c'est encore un principe pratique. En effet, l'ἐποχή, en préservant de la contradiction, donne à l'âme la paix et la sérénité, ἀπάθεια, ἀταραξία. Celui qui cherche à des problèmes insolubles une solution dogmatique, positive ou négative, se tourmente de sa chimère. Le douteur, le vrai pyrrhonien, est au-dessus des orages ; il n'est pas insensible à la douleur et au plaisir, mais il les subit avec calme, parce qu'où son esprit doute son cœur est indifférent.

En deux mots, Pyrrhon part des antinomies de la raison spéculative, ἀντίθεσις τῶν λόγων, et il arrive, en les constatant, à l'οὐδὲν μᾶλλον. L'οὐδὲν μᾶλλον, dans la science, c'est le doute, ἐποχή ; dans la vie, c'est l'indifférence, ἀπάθεια.

Est-il possible maintenant de confondre cette doctrine avec celle des sophistes ? Et, d'abord, qu'y a-t-il de commun entre ces rhéteurs décriés et sans foi, qui faisaient de la philosophie un vil trafic, et l'homme grave et sérieux, le sage respecté qu'Elis porta à la dignité de grand prêtre, qu'Athènes voulut adopter parmi ses enfants ? Les doctrines ne se ressemblent pas plus que les caractères. Certes, s'il est un sophiste habile et qu'on puisse être tenté de rapprocher de Pyrrhon, c'est Protagoras. Tous deux admettent l'apparence pour criterium de la science et de la vie. Mais si l'analogie est dans les mots, comme la différence est dans les choses, y a-t-il rien au monde de plus contraire à la réforme pyrrhonienne que cette tranchante et hautaine formule où Protagoras est tout entier : « L'homme est la mesure de toutes choses ! » Les sceptiques, loin d'adopter cette maxime, la repoussent de toutes leurs forces (Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrh.*, liv. I, c. 32). Ajoutez que les livres de Protagoras étaient pleins d'affirmations dogmatiques comme celles-ci : Les apparences contradictoires ont leur raison commune dans la fluidité de la matière, ὕλη ῥευστή. La matière est un écoulement perpétuel de phénomènes ; elle fait succéder des apparences nouvelles aux apparences détruites, sans fin et sans repos. On dira que ce système conduit au nihilisme ; soit : mais si le ni-

hilisme absolu est le dogmatisme en délire, il n'est toujours pas le scepticisme.

Objectera-t-on, enfin, que les sophistes niaient leurs propres négations, et, par conséquent, n'affirmaient pas plus que les pyrrhoniens ; que Métrodore de Chio, par exemple, soutenait qu'on ne peut rien savoir, pas même que le savoir est impossible. Mais c'est à cause de cela même qu'on ne peut prendre la sophistique au sérieux ; c'est à cause de cela même qu'on la distingue du scepticisme. Une négation qui se nie elle-même, un doute qui doute de soi et ne veut pas s'affirmer, au moins comme doute, ce sont là des énormités où on ne peut tomber en conscience. Nous dirons avec Pascal : « La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Aucun sceptique de quelque portée et de quelque loyauté n'a nié la conscience. Hume est sceptique absolu en métaphysique, mais il reconnaît les sensations et leurs copies. Kant qui, dans la *Critique de la raison pure,* a élevé le scepticisme ontologique à sa plus haute puissance, est dogmatique comme tout le monde dans la sphère de la subjectivité. Voilà le scepticisme sérieux et profond, le vrai scepticisme. Nous tenions à démontrer que Pyrrhon le premier l'a proclamé en Grèce.

Il importe assez peu maintenant qu'il faille rapporter à Pyrrhon, ou bien à son disciple Timon, l'invention des arguments du scepticisme, connus dans l'antiquité, sous le nom de δέκα τρόποι ou τόποι τῆς ἐποχῆς. Ces arguments, en effet, que Plutarque attribuait positivement à Pyrrhon (*Voyez* Ménage, *ad Laert.*, p. 251 ; et Suidas, art. *Lamprias*), se réduisent aisément à trois, et même à un seul, comme les sceptiques l'avaient remarqué. Tout revient à ceci : La connaissance est relative à l'animal qui perçoit (1er et 2e arguments) ; au sens qui est l'instrument de cette perception (3e) ; à la disposition du sujet percevant (4e) ; à la situation de l'objet perçu (5e) ; aux circonstances où on le perçoit (6e) ; à la quantité et à la constitution de ce même objet (7e) ; à la rareté ou à la fréquence de la perception (9e) ; enfin, aux mœurs, aux croyances, aux opinions de celui qui perçoit (10e). Il ne reste plus que le 8e, celui de la relativité, lequel enveloppe tous les autres. Or, tout cela était déjà dit d'un seul mot : πάντα πρός τι, et ce mot est de Protagoras.

La gloire de Pyrrhon n'est pas là ; elle est dans la conception forte et sérieuse de l'idée sceptique et dans la formule précise qui l'exprime rigoureusement. C'est à ce titre que Pyrrhon est le fondateur d'une école considérable qui n'a cessé, pendant plus de six siècles, de Timon à Ænésidème, d'Ænésidème à Agrippa, d'Agrippa à Sextus Empiricus, d'exercer une action puissante sur les destinées de la philosophie grecque, et qui a laissé une trace mémorable et profonde dans l'histoire de l'esprit humain.

Sur Pyrrhon et l'école pyrrhonienne, on lira avec fruit l'ouvrage spécial de Crouzaz, et le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, article *Pyrrhon*. On peut consulter aussi le mémoire de M. Saisset sur Ænésidème. EM. S.

PYTHAGORE, PYTHAGORISME. L'obscurité des symboles pythagoriciens, la confusion des diverses époques du pythago-

risme, la rareté des monuments authentiques, et l'incohérence des fragments rares et mutilés qui nous restent, enfin le mystérieux caractère de cette école, qui n'est pas moins religieuse que philosophique, ont longtemps découragé la critique et l'ont empêchée de porter un regard sévère sur toutes les difficultés de l'histoire pythagoricienne. Et cependant la grandeur de quelques-uns de ces fragments, où se retrouve encore l'esprit de la doctrine évanouie, le lien irrécusable des idées de Pythagore et des idées de Platon, et une certaine conformité des principes pythagoriciens avec plusieurs secrètes dispositions de l'esprit humain, enfin le soin de l'érudition moderne à éclairer les obscures origines de la philosophie grecque, toutes ces causes réunies ont ramené l'attention des savants et des philosophes sur ce sujet négligé. La critique allemande a essayé de faire la part du certain et du raisonnable dans les traditions innombrables qui couvraient l'histoire du pythagorisme. Bœck, particulièrement, a jeté un grand jour sur cette histoire, en établissant l'authenticité des fragments de Philolaüs qu'il avait recueillis et en montrant un point d'appui solide, quoique étroit, sur lequel peuvent et doivent reposer toutes les reconstructions d'un système si mal connu. Le savant et judicieux Ritter a mis à profit ces précieuses données, et en a tiré une assez claire et très-vraisemblable exposition des doctrines primitives de l'école pythagoricienne. C'est en nous aidant de ces secours et en remontant aux sources mêmes, qui sont, avec les fragments de Philolaüs, les inestimables témoignages d'Aristote, que nous essayerons à notre tour de rendre aussi clairs que possible aux lecteurs modernes les dogmes de cette antique philosophie. Nous ferons précéder ces considérations d'un court exposé historique.

Les traditions se partagent sur le lieu de naissance de Pythagore. Selon les uns, il était Samien, selon les autres, Tyrrhénien, selon d'autres encore, Syrien ou Tyrien. L'opinion la plus accréditée le fait naître à Samos, qu'il habita certainement, d'après le témoignage d'*Hérodote*. On donne à Pythagore beaucoup de maîtres. Selon Diogène Laërce, qui rapporte l'opinion de Dinarque et d'Aristoxène, deux des plus anciens biographes de Pythagore, il suivit les leçons de Phérécyde de Syros, contemporain de Thalès, l'un des premiers qui essayèrent de dégager la philosophie des voiles de la poésie et de la religion. Les autres traditions sur les différents maîtres de Pythagore ont peu d'autorité et peu d'importance. Une source d'instruction plus féconde que l'enseignement des écoles, ce furent, selon les traditions, les voyages de Pythagore. Mais il y a encore ici divergence dans les récits. Selon les uns, c'est de l'Orient, de l'Egypte particulièrement, que Pythagore a rapporté en Grèce les principes de sa philosophie, par exemple sa philosophie mathématique et sa doctrine de la transmigration des âmes. D'autres donnent à sa philosophie une origine toute nationale : c'est en Crète, c'est dans l'antre de Jupiter Crétois que Pythagore, descendu avec Epiménide, s'initia à ces mystères et trouva l'origine des siens; ou bien c'est de Thémistoclie, prêtresse de Delphes, qu'il reçut la plupart de ses dogmes moraux. A la suite de de ses différents voyages, il revint dans sa patrie, à Samos, qu'il trouva sous le joug du tyran Polycrate. C'est alors qu'il la quitta de

nouveau et définitivement, et se rendit à Crotone, à Sybaris, dans ces parties de l'Italie que l'on appela la Grande-Grèce. Ce fut, selon Cicéron, la quatrième année du règne de Tarquin le Superbe, c'est-à-dire vers la soixante-deuxième ou soixante-troisième olympiade; ce qui fixerait à peu près son arrivée en Italie de 520 à 530 avant Jésus-Christ. Il donna des lois, dit-on, à la ville de Crotone, et bientôt, son école ayant grandi, ses disciples, au nombre de trois cents, furent choisis par les différentes villes de la Grande-Grèce pour les gouverner; ils y introduisirent, ou simplement y conservèrent en l'améliorant, le gouvernement aristocratique. Quant à l'école de Pythagore en elle-même, elle était, si l'on en croit la tradition, assez peu semblable aux autres écoles libres des philosophes grecs, qui professaient, en général, en public, devant tous, ou qui, s'ils avaient un enseignement intérieur, le communiquaient à des élèves choisis, sans autre condition que leur intelligence et leur bonne volonté. Quant aux pythagoriciens, ils formaient plutôt un *mystère* qu'une école. Ils avaient des initiations, des épreuves, un langage symbolique et voilé, une obéissance exagérée à la parole de leur maître. On sait que cette parole célèbre : Αὐτὸς ἔφη, « le maître l'a dit, » était une parole pythagoricienne. On connaît la loi du silence imposée par Pythagore à ses disciples. On doit distinguer, à ce sujet, le silence quinquennal ou silence d'épreuve (ἐχεμυθία), et le silence perpétuel ou mystique (μυστικὴ σιωπή), que les pythagoriciens gardaient toute leur vie sur les articles de leurs doctrines secrètes. Jamblique attribue, peut-être à tort, à la société pythagoricienne la communauté des biens. Les auteurs les plus dignes de foi n'en font pas mention. Ce qui favoriserait cette supposition, c'est cette maxime célèbre de Pythagore : « Tout est commun entre amis. » Mais l'un des traits incontestables de l'association était l'amitié fidèle de ses membres. On sait l'histoire de Damon et de Pythias. Il est bien établi que les femmes firent partie de l'association pythagorique. Nous avons dit que cette association avait obtenu un grand pouvoir politique. Ils gouvernaient à Crotone, et avaient une importante influence dans les autres villes de la Grande-Grèce; mais une lutte avec le parti populaire les renversa. Ils furent exclus de Crotone, poursuivis, persécutés. Pythagore lui-même trouva, dit-on, la mort dans cette persécution. Les pythagoriciens ne reprirent jamais leur pouvoir politique; mais ils conservèrent toujours une assez grande influence par leur science et par leur vertu. Dès lors, l'histoire du pythagorisme n'est que l'histoire de sa doctrine que nous exposerons plus bas. Quelles sont maintenant les sources où nous puisons les éléments de cette histoire? Pythagore, le chef de l'école, n'a rien écrit. Les *Vers dorés*, que nous possédons sous son nom, ne sont pas de lui; ils expriment d'ailleurs les traditions morales de l'école, mais non pas son système philosophique. On connaît les noms de plusieurs pythagoriciens : Timée de Locres, Ocellus de Lucanie, de qui il nous reste de prétendus ouvrages dont la critique a démontré d'une manière décisive et incontestable l'inauthenticité; Arésas, maître de Philolaüs, dit-on; Philolaüs lui-même, maître de Simmias et de Cébès, que nous connaissons par *le Phédon ;* Archytas, célèbre mathématicien et homme d'Etat, six ou sept fois stratége à Tarente, sa patrie; Lysis, maître

d'Epaminondas. C'est seulement d'après Philolaüs, l'un des pythagoriciens les plus récents, puisqu'il était contemporain de Socrate, et encore d'après de simples fragments recueillis par Bœck, que l'on peut entreprendre de donner une certaine exposition et une explication bien incomplète encore des principes pythagoriciens. L'on est autorisé à croire que la doctrine pythagoricienne, d'abord toute mathématique et religieuse, n'a pris que plus tard le développement philosophique dont les fragments de Philolaüs sont le seul monument. C'est donc la doctrine de Philolaüs plus que celle de Pythagore que nous exposerons. Philolaüs est pour nous le seul représentant authentique du pythagorisme primitif, c'est-à-dire de celui qui a précédé Platon.

Ce qui importe le plus, selon nous, dans l'histoire de ces premières créations de l'esprit philosophique, ce n'est pas d'en reproduire le développement systématique et d'en comprendre tous les détails. Outre que cela est, en général, impossible dans l'absence d'ouvrages complets et réguliers, il est fort probable que ces systèmes n'avaient pas cette suite logique et sévère que la rigueur de l'esprit moderne apporte et exige dans les systèmes de philosophie. Le soin d'expliquer tous ces passages épars, ces textes mutilés, ces opinions plus ou moins fidèlement rapportées, et de les ranger par ordre, sous la dépendance de certains principes, paraît souvent arbitraire et au moins inutile: car il est rare que les détails ou les raisons particulières par lesquels les anciens philosophes essayent de démontrer leurs principes aient par eux-mêmes une très-grande valeur, ni un rapport exact aux principes de la doctrine. Dans la philosophie grecque, avant Socrate, lorsque la méthode existe à peine, que l'imagination a encore tant de part et que le langage est si obscur et si vague, il ne faut pas chercher à tout comprendre et à tout enchaîner. Ce qui importe et ce qui est le plus intéressant, c'est de découvrir le principe général qui anime la doctrine, sans négliger, toutefois, d'en suivre les développements, si on peut le faire avec lumière et sans effort.

Or, pour se rendre bien compte de l'esprit général et du caractère distinctif de l'école pythagoricienne, il ne faut pas oublier ce qu'Aristote nous rappelle lui-même : c'est qu'elle était avant tout une école de mathématiciens. On distinguait, comme on sait, les philosophes italiens des philosophes de l'Ionie par cette épithète de mathématiciens : μαθηματικοί. On sait les traditions qui rapportent à Pythagore d'importantes découvertes en géométrie. Tout cela, pour être très-connu, n'en est pas moins nécessaire à rappeler : car là est l'explication intelligible de tout le pythagorisme. Le pythagorisme, en effet, est une doctrine scientifique ; elle est née de considérations savantes sur les nombres et les figures, et non des instincts superstitieux de l'imagination, quoique, dans sa décadence, il se soit réduit à flatter ces instincts. Les pythagoriciens, nourris aux mathématiques, selon l'expression d'Aristote, expliquèrent toutes choses mathématiquement, et ne virent partout que les rapports qui leur étaient familiers.

A ce point de vue très-général, peu importe que les pythagoriciens admettent que toutes choses sont des nombres ou seulement semblables à des nombres. Cette distinction, de très-grande conséquence sans doute, ne changerait rien pourtant au caractère original de l'école. Quelque

portée que Pythagore ou Philolaüs aient donnée à leurs expressions arithmétiques, ils se reconnaissaient à ce trait singulier d'avoir aperçu partout des rapports numériques, et d'avoir ramené à ces rapports l'harmonie et la beauté des choses. A ce point de vue, tout ce qu'il y a d'extraordinaire et d'étrange dans les formules pythagoriciennes disparaît aisément. En effet, qu'un esprit habitué aux mathématiques porte ses regards sur la nature, il est clair que ce qu'il y a de mathématique dans le monde le frappera vivement, tandis que la plupart des hommes y seront à peine sensibles. Un physicien, habitué à ne considérer que des forces physiques qui luttent les unes contre les autres, ne verra partout que ces forces : l'âme et Dieu lui-même seront pour lui des forces de cette nature. Pour les imaginations vives, comme celles des poëtes grecs, les dieux eux-mêmes auront des corps, et les plus beaux corps. De même, pour les mathématiciens, Dieu, l'âme, les corps seront des nombres ou des figures.

Mais ce n'étaient pas seulement les mathématiques qui occupaient l'attention des pythagoriciens; ils cultivaient aussi une science qui, du reste, faisait partie des mathématiques, quoique, par un certain côté, elle parût se rapprocher davantage des arts qui séduisent l'imagination. La musique, comme on sait, jouait un grand rôle chez les anciens : elle était presque une institution religieuse. Les pythagoriciens, qui s'étaient beaucoup appliqués à la musique, virent les nombreux rapports de la musique et des mathématiques, et découvrirent les lois mathématiques des sons et des accords. Ils apercevaient partout des rapports musicaux; c'était reconnaître encore des rapports mathématiques.

Un examen plus attentif des conditions de l'harmonie musicale nous fera mieux pénétrer dans les principes du pythagorisme. De quoi se compose un accord musical? de la réunion d'un certain nombre de sons élémentaires séparés les uns des autres par certains intervalles. En effet, une réunion quelconque de sons ne forme pas un accord juste; il faut que les intervalles soient déterminés. Que si la réunion des sons, au lieu d'être simultanée, est successive, c'est encore la même chose; cette succession de sons ne sera harmonique et ne charmera l'oreille que si des intervalles déterminés séparent chaque son l'un de l'autre. Il n'est pas besoin d'une grande science musicale pour comprendre ce que nous entendons ici par intervalles : ce sont les tons ou les demi-tons qui séparent les différentes notes. Si nous supprimons par la pensée ces intervalles, il n'y a plus de différence entre les notes; tous les sons se confondent en un seul, ou plutôt il n'y a plus de son; car tout son étant déterminé, suppose par cela même un intervalle qui le sépare d'un autre son. La suppression de l'intervalle entraîne donc avec elle le son lui-même et l'harmonie. Or, qu'est-ce que le son? C'est quelque chose de déterminé. Qu'est-ce que l'intervalle? C'est quelque chose d'indéterminé. Le son est la limite de l'intervalle, lequel par lui-même est illimité. Un accord, une mélodie est donc une certaine réunion du déterminé et de l'indéterminé; parlons le langage pythagoricien : du limité et de l'illimité, du fini et de l'infini.

La considération des sons nous conduit facilement à celle des nombres. Tout accord est un nombre, car il se compose nécessairement

de plusieurs sons séparés par certains intervalles. Or, le nombre lui-même est une réunion d'unités ; une seule unité ne forme pas un nombre; mais, pour qu'elle s'unisse à d'autres unités, il faut qu'il y ait entre celles-ci et celle-là certaines différences ou, du moins, certaines séparations, et, encore une fois, certains intervalles. Supprimez par la pensée ces intervalles, les unités réunies se ramassent en une seule, et le nombre s'évanouit. Ces intervalles sont donc le principe de la pluralité ; on peut les appeler, selon le langage familier des philosophes grecs, le *plusieurs;* et l'on dira que le nombre est l'union de l'*un* et du *plusieurs;* ou encore, si l'on considère que l'unité est impaire, que *deux*, le premier nombre multiple, est pair, on dira encore, en exprimant la même pensée par une autre formule, que le nombre est l'union du pair et de l'impair.

L'examen des choses réelles nous montrera les mêmes résultats. De quoi se compose, par exemple, un corps solide ? Il se compose de différentes surfaces, qui se composent elles-mêmes de différentes *lignes*, et celles-ci d'un certain nombre de points; et tout corps se réduit à certains points élémentaires qui, eux-mêmes, sont absolument simples et tout à fait semblables aux unités arithmétiques. Mais ni une réunion de surfaces ne forment un corps, ni une réunion de lignes une surface, ni une réunion de points une ligne, s'il n'existe entre les lignes, les points et les surfaces, un certain nombre d'intervalles qui, distinguant les unes des autres les parties constitutives et élémentaires du corps, leur permettent de se réunir et de faire un tout déterminé. Supprimez ces intervalles, et toutes les surfaces, les lignes et les points venant à se pénétrer, les surfaces s'absorbent dans les surfaces, les lignes dans les lignes, les points dans les points, et tout se réduirait à un point, si ce point pouvait se concevoir sans que l'esprit conçût en meme temps un intervalle qui l'entourât de toutes parts. D'où il suit que la réalité des corps se ramène nécessairement à ces deux éléments, le point, ou, selon l'expression pythagoricienne, la monade, et les intervalles, διαστήματα.

Que devons-nous conclure de ces explications qui, pour être exprimées en langage moderne, n'en sont pas moins rigoureusement fidèles à la théorie pythagoricienne? Il faut conclure que partout dans la nature se rencontrent deux éléments nécessaires que l'on appelle, dans le langage de la métaphysique ancienne, le fini et l'infini ; expressions familières à Platon. Ces deux éléments peuvent prendre des formes diverses. De là les différents noms qu'ils ont dans l'école pythagoricienne: le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'un et le multiple, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, la ligne droite et la ligne courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et le quadrilatère long. Cette table des oppositions primitives des choses n'appartient, selon Aristote, qu'à quelques pythagoriciens ; mais elle exprime les vues générales de l'école entière, et, quelle que fût la classification adoptée, les pythagoriciens voyaient dans ces oppositions les différents aspects sous lesquels se manifestent les principes des choses. Les contraires, c'est Aristote lui-même qui nous l'apprend, sont, dans la doctrine de Pythagore, les principes constitutifs de toute existence; et comme, dans la double série de ces

oppositions, le bien et le mal se rencontrent toujours en face l'un de l'autre sous des noms divers, on peut dire que, suivant les pythagoriciens, toutes choses se composent du parfait et de l'imparfait.

Mais il ne faut pas nous laisser aller à cette facilité de traduction qui, d'analogie en analogie, pourrait nous entraîner bien loin de la doctrine pythagoricienne. N'oublions pas que le point de départ de ces considérations générales, c'est toujours le nombre. En effet, qu'est-ce que des accords musicaux ? ce sont des nombres. Qu'est-ce que des corps ? ce sont encore des nombres : car les uns et les autres sont des réunions d'unités, séparées ou liées entre elles par certains intervalles. De là cette idée, que tout ce qui existe, ou se compose de nombres, ce qui paraît être la doctrine orthodoxe des vrais pythagoriciens, ou est créé sur le type des nombres, ce qui paraît être la doctrine mitigée d'une certaine secte dissidente du pythagorisme. C'est du moins l'opinion de Ritter, qui explique de cette façon les différentes expressions qui nous représentent les nombres pythagoriciens tantôt comme les modèles, tantôt comme les essences des choses. Une autre explication, satisfaisante encore, serait d'attribuer à la fois ces deux points de vue au pythagorisme primitif et orthodoxe ; il aurait passé alternativement, et presque à son insu, de l'un à l'autre, selon que l'esprit systématique l'aurait entraîné, ou que le bon sens l'aurait retenu ; mais je suis porté à croire que le pythagorisme tendait, par la force de son origine, à faire de toutes choses des nombres, à considérer les nombres comme des êtres réels. A ce point de vue, les formules pythagoriciennes ne seraient en aucune façon symboliques, mais exprimeraient exactement la nature des choses, telle que les pythagoriciens la concevaient.

Examinons d'un peu plus près le sens vraisemblable de ces formules. Les nombres, dit Aristote, sont les principes des choses, et les élements des nombres sont les éléments des choses. Mais dans quel sens entendait-on, à cette époque, le mot de principe des choses ? Aristote a fait, sur ce terme de principe, de profondes et d'ingénieuses distinctions; mais elles n'étaient pas connues dans une philosophie si peu avancée. Le principe était bien pour elle le commencement de toutes choses, ce d'où dérivaient toutes choses; mais l'on ne se rendait pas un compte exact de cette idée, et l'on se contentait d'appeler principe ce qui frappait le plus vivement l'esprit dans les choses que l'on considérait. Thalès voyait partout l'eau entretenir la vie ; il déclarait que l'eau ou l'humidité était le principe des choses. Anaximène en disait autant de l'air. Les pythagoriciens, dont l'esprit était si fortement saisi des considérations mathématiques, apercevant à chaque pas des rapports mathématiques, ramenant facilement toute la nature physique à des figures géométriques, et ces figures à des nombres; découvrant dans toutes les harmonies de la nature des harmonies musicales, et dans celles-ci encore des rapports numériques; pénétrés de cette conviction que partout les contraires luttent dans la nature, et que tous les contraires se réduisent à l'opposition primitive de la limite et de l'illimité, c'est-à-dire à l'unité et au multiple, durent attribuer aux nombres et aux principes des nombres la première place dans l'ordre des êtres, et ils les déclarèrent principes des choses dans le sens vague et indéfini que l'on attachait alors à ce mot.

Mais les nombres sont-ils les derniers principes des choses, et n'ont-ils pas eux-mêmes un principe? Il faut distinguer entre les éléments des nombres et leur principe. Les éléments des nombres, ce sont les parties des nombres, leurs parties intégrantes et constitutives. Dans ce sens, les éléments des nombres sont aussi les éléments des choses. Le principe des nombres n'est pas leur composition, mais la source dont ils dérivent. Dire que les nombres n'ont d'autres principes que leurs éléments, c'est dire que la nature n'a d'autres principes que ces éléments; c'est dire que la nature existe seule, qu'elle n'a point de cause supérieure à elle; dans notre langage actuel, qu'il n'y a point de Dieu. Le pythagorisme admet-il un Dieu, ou bien, comme la philosophie d'Ionie, n'est-il qu'une philosophie naturaliste ou athée? Telle est la traduction, dans la langue de notre philosophie actuelle, de cette question pythagoricienne : Les nombres ont ils un principe?

Le principe des nombres est le nombre ou l'essence du nombre, ὁ ἀριθμός, ἁ ἐσσία, ἀριθμῶ. Cela est clair. De même que dans les doctrines où la nature se compose d'êtres, de substances, le principe premier s'appelle l'être en soi, la substance; de même que dans le système de Platon, où toutes choses se composent d'idées, le premier principe est une idée, l'idée du bien; de même qu'Aristote, qui ne voit dans toute réalité que des actes, appelle son premier principe l'acte pur : de même, Pythagore appelle le nombre en soi, l'essence du nombre, ou plus simplement le nombre, le principe de toutes choses composées de nombres. Et selon que l'on entend dans un sens symbolique ou littéral cette formule, que les nombres sont les principes des êtres, on entendra dans le même sens cette autre formule, que le nombre est le principe des nombres et l'essence de toutes choses.

Le nombre joue tout à fait dans le monde le rôle de Dieu. Nous le considérerons tout à l'heure en lui-même. Voyons-le d'abord mêlé avec les choses : « Le nombre, dit Philolaüs, dans un très-beau langage digne de Platon, mais malheureusement mutilé, le nombre réside dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître. C'est dans la décade qu'il faut contempler l'essence et la puissance du nombre. Grande, infinie, toute-puissante, la décade (l'un des noms symboliques du nombre en soi, ou de Dieu), est la source et le guide de la vie divine et de la vie humaine. C'est l'essence du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur ou inconnu. Sans lui, on ne peut s'éclaircir ni les choses en elles-mêmes, ni les rapports des choses.... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions, toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts, et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de l'infini, sans pensée, sans raison; jamais le faux ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre, et est née avec lui. » C'est donc Dieu, ou le nombre, qui apporte la clarté et la vérité dans les choses; c'est encore lui qui y apporte l'harmonie; sans harmonie il serait impossible à des principes, de nature et d'origine diverses, de se réunir et de revêtir les belles formes que nous présente l'univers.

Ainsi, Dieu donne aux choses particulières leur clarté, leur harmonie et leur beauté; mais qu'est-il en lui-même? Qu'est-ce que le nombre dans son essence? C'est l'unité. L'un est principe de tout, dit Philolaüs, ἓν ἀρχὰ παντῶν : « Il est un Dieu, dit-il encore, qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. » Nous sommes encore ici en présence d'un doute : Pythagore ou son école entend-il par l'unité un principe métaphysique, semblable à celui que défendirent plus tard les éléates et les alexandrins, ou bien un principe mathématique? Le principe de toutes choses est-il l'unité absolue, l'être en soi, ou l'unité arithmétique? Selon nous, il se faisait vraisemblablement une certaine confusion dans l'esprit des pythagoriciens, et ils passaient insensiblement de l'une de ces conceptions à l'autre. Servis par leurs formules, ils s'étaient facilement élevés des nombres en général au nombre en soi, et la définition du nombre les conduisait naturellement à l'unité : arrivés là, ils appliquaient à ce principe abstrait et peu intelligible les notions qui s'attachent ordinairement à l'idée de Dieu; et ainsi s'opérait, presque à leur insu, la transformation d'un dieu mathématique en un dieu vivant.

Mais les pythagoriciens ne se contentaient pas de dire que Dieu était l'*un*, ils en définissaient plus précisément la nature. Selon les pythagoriciens, le premier principe doit contenir en lui-même, et comme en germe, tout ce qui existe dans l'univers. Or, l'univers est composé de contraires : les contraires se doivent donc retrouver dans le principe premier. C'est pourquoi le premier principe est appelé le pair-impair (ἀρτιοπέρισσος), c'est-à-dire qu'il contient en soi les deux principes élémentaires et constitutifs des nombres, l'impair et le pair; et comme nous avons vu que cette opposition est une des traductions, une des formes de la grande opposition du parfait et de l'imparfait, du bien et du mal, on peut dire que l'unité de Philolaüs n'est pas cette unité absolue et sans tache que le genre humain adore sous le nom de Dieu, mais un mélange ou une lutte de deux principes contraires. Tantôt, comme le remarque très-bien Ritter, les pythagoriciens représentent cette union du pair et de l'impair, du fini et de l'infini, comme primitive; tantôt comme une rencontre qui a lieu dans le temps. Mais Aristote nous explique cette apparente contradiction, quand il nous dit : « Ce n'est qu'au point de vue logique que les pythagoriciens traitent de la genèse des nombres. » Ainsi, les pythagoriciens racontent comme s'étant passé dans le temps ce qui est l'état éternel et nécessaire des choses; mode d'exposition familier à la philosophie antique.

La naissance des choses est donc expliquée dans le système pythagoricien par la rencontre du fini et de l'infini, c'est-à-dire du pair et de l'impair, et dans leur langage, du ciel et du vide. Le ciel qui est originairement un (l'impair), aspire le vide, et en l'aspirant le divise; cette division de la primitive unité donne les nombres. Cette absorption du vide dans le ciel donne naissance aux différents intervalles dont naissent les corps, et l'aspiration perpétuelle de l'infini par le fini, du vide par le ciel, du pair par l'impair, toutes expressions identiques, forme la vie du monde. On voit, d'après cette exposition, que Dieu, dans le système pythagoricien, est mêlé au monde, qu'il

forme l'âme du monde. Mais Dieu est-il tout entier dans le monde? Peut-on le croire, lorsque l'on voit les pythagoriciens distinguer deux espèces d'unités? En un sens, dit Eudocie, rapporté par Simplicius, l'*un* est le principe absolu de toutes choses; en un autre sens, la nature se compose de deux éléments, l'*un* et son contraire. De telle sorte que l'*un* se trouve à la fois au sommet des choses et dans les choses mêmes. Il est au commencement de l'univers et se retrouve dans son développement. Ne poussons pas trop loin ces conséquences, et ne traduisons pas Pythagore par Plotin. Ce qui est certain, c'est que le pythagorisme a placé l'unité au-dessus de tout ce qui est, ce qui était la conséquence nécessaire de ses déductions mathématiques. Il l'a vue aussi dans tout ce qui est, ce que lui découvrait la plus simple analyse mathématique. En un mot, les nombres dérivent du nombre, et le nombre de l'unité; et, en outre, les nombres se composent d'unités. L'unité est donc à la fois principe et élément. A l'état de principe, elle contient en soi, d'une manière indiscernable, les deux contraires; à l'état d'élément, elle se distingue de son contraire. Comme principe, elle est Dieu, et Philolaüs lui prête tous les attributs de l'existence divine. Comme élément, elle est la matière des choses. Il est évident qu'un tel système, si on le presse, conduit facilement à la doctrine de l'émanation.

Mais ce qui distingue profondément le système pythagoricien du grossier panthéisme ionien, c'est le sentiment de l'ordre et de l'harmonie des choses. Il y a en effet deux points de vue d'après lesquels on peut considérer les rapports mathématiques. En un sens, les mathématiciens d'Italie ne paraissent pas se distinguer facilement des physiciens d'Ionie. Lorsque Philolaüs compose le corps de points géométriques, séparés par des intervalles, il ne parle guère autrement que Démocrite, qui ramène les éléments du corps aux atomes et au vide. Il y a un degré d'abstraction de plus dans la doctrine pythagoricienne, mais voilà tout. Son explication mathématique de la nature n'a rien de philosophiquement supérieur à l'explication physique des atomistes. Si c'était seulement dans ce sens que les nombres sont les principes des choses, le pythagorisme n'aurait, à proprement parler, rien d'original ni d'intéressant. Mais il y a dans les nombres autre chose qu'une simple réunion d'unités, qu'une composition indéterminée et insignifiante; il y a une raison. Les rapports de nombres ont quelque chose d'intellectuel; ils sont du moins le symbole de l'intelligence. Sans doute, toute espèce de nombre et toute espèce de rapports numériques ne sont pas le signe et le principe de la raison et de l'ordre. Aussi les pythagoriciens n'honoraient-ils pas tous les nombres ni toutes les figures, mais certains nombres particuliers, qui paraissent jouer un rôle plus particulier dans la création : trois, sept, dix, par exemple, et les figures, les proportions fondées sur ces nombres; en un mot, les pythagoriciens voyaient dans les nombres plutôt encore les raisons des choses que leurs forces constitutives; ils étaient plus frappés de la beauté et de l'harmonie que des éléments physiques de l'univers. Les nombres pythagoriciens sont le premier germe des idées platoniciennes, c'est-à-dire de ces principes d'ordre et de sagesse que Platon, comme il nous l'explique dans *le Phédon*, par la bouche de

Socrate, avait substitués aux explications toutes matérielles de ses devanciers.

Si l'on descend de ces considérations générales aux théories de détail, le peu de clarté que nous avons essayé d'apporter dans cette épineuse exposition s'évanouit selon nous entièrement. Le pythagorisme, dans son ensemble, et si l'on ne veut pas trop presser le sens des formules qui nous en restent, n'est pas inexplicable; mais si l'on prétend rendre compte de tous les problèmes dans le sens pythagoricien, et les interpréter comme on ferait pour une école moderne, on rencontre à chaque pas des difficultés. Par exemple, quelle différence le pythagorisme établit-il entre le corps et l'âme? et peut-il reconnaître entre ces deux êtres une différence? Le corps est un nombre, dans cette doctrine; mais l'âme est aussi un nombre. Comment distinguer ces deux espèces de nombres? Il est vrai qu'on leur attribue quelquefois cette doctrine, que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Mais tout le monde sait que cette définition appartient à Xénocrate, c'est-à-dire au pythagorisme platonicien. D'après l'opinion prêtée à Simmias, dans *le Phedon*, on peut supposer que Philolaüs définissait l'âme une harmonie, ce qui fournirait une conjecture assez subtile. Le nombre pourrait jouer tour à tour le rôle de matière et de forme : comme matière, il constituerait le corps; comme forme, il en serait l'harmonie. Mais cette hypothèse toute gratuite ôterait à l'âme toute individualité, comme Platon, du reste, le démontre fort bien. Or, le pythagorisme reconnaît si bien l'individualité de l'âme, qu'il la fait passer de corps en corps, ainsi que le prouve la doctrine si connue et si populaire de la métempsychose. Nous ne pouvons donc que nous faire des idées très-vagues sur les degrés et les différences que les pythagoriciens établissaient entre les êtres. Quel sens ont pour nous ces représentations numériques qui définissent l'existence physique par le nombre cinq, le végétal par six, l'animal par sept, la vie humaine par huit, la vie ultramondaine par neuf, la vie divine par dix? Il est clair que ces expressions sont purement symboliques : elles nous indiquent bien l'échelle de perfection que les pythagoriciens établissaient entre les choses, mais non l'idée exacte qu'ils se faisaient de ces choses mêmes. C'est ainsi que nous ne sommes nullement éclairés en apprenant par Aristote qu'un certain nombre était pour eux l'essence du cheval, un autre l'essence de l'homme, et qu'ils définissaient par tel ou tel nombre la justice, l'à-propos et les qualités morales. N'est-ce pas répéter, sans y rien ajouter, la formule du système : les nombres sont les principes de toutes choses?

Mais, si l'on ne veut pas entrer dans les détails, qui ont perdu pour nous tout leur intérêt et tout leur sens, on se rendra bien compte des idées morales des pythagoriciens, en se reportant aux principes généraux de leur système. Nous avons déjà vu que Philolaüs rapporte à l'infini, c'est-à-dire au mauvais principe, l'erreur, le mensonge, et réserve au nombre, à l'unité, la vérité, comme son éternel patrimoine. C'est de même au désordre et au principe de l'erreur que le pythagorisme rapporte l'injustice, et au nombre la justice et la vertu. Du mélange de ces deux principes différents dans la nature humaine naît la lutte que l'homme est obligé de soutenir avec lui-même : ce

n'est qu'une partie de la grande lutte que, dans la nature, le fini soutient contre l'infini, l'*un* contre le multiple, le bien contre le mal. L'homme, point de rencontre de la raison et du déraisonnable, de la lumière et des ténèbres, est appelé par la nature et par Dieu à lutter sans cesse, et cela sans quitter jamais son poste, contre le principe du mal. Ces idées nous révèlent un nouveau côté de la doctrine pythagoricienne. La philosophie de Pythagore n'était pas seulement une philosophie spéculative, elle était une doctrine morale, nous dirons presque une doctrine religieuse. Ce n'est même que plus tard, et probablement déjà dans la corruption de la secte, qu'elle a pris, entre les mains de Philolaüs, ce caractère scientifique sur lequel nous nous sommes longtemps arrêtés. Mais aucune tradition authentique ne rapporte à Pythagore lui-même un système de philosophie déterminé. On sait ses travaux mathématiques : l'esprit de l'école a, sans doute, sa première source dans sa personne. Mais la tradition nous le représente plutôt comme un réformateur moral que comme un *métaphysicien*. C'est sous l'influence d'idées morales, et dans un but tout moral, que l'école s'est constituée. Cette idée de la lutte de l'homme contre lui-même et contre ses passions, qui n'était plus guère déjà, à l'époque de Philolaüs, qu'une théorie, était chez Pythagore l'objet pratique de ses institutions. De là le caractère ascétique et austère de l'institut pythagoricien à l'origine ; de là la grande autorité que prit en Italie cette admirable société; de là son influence politique. Les pythagoriciens appliquaient à la société leurs théories morales : ils voulaient que l'Etat, comme l'âme humaine, fût guidé par la raison; l'aristocratie n'était pour eux que le gouvernement de l'Etat par les sages. C'est cette aristocratie qu'ils approuvaient. En général, leur politique paraît s'être vivement inspirée de l'idée de la justice. Mais ils paraissent aussi avoir trop conçu l'Etat sur le type de leur association particulière, ou peut-être aussi peut-on les accuser d'avoir tenté d'asservir l'Etat à cette association. Enfin, il n'est pas impossible que leurs nobles idées sur l'amitié les aient conduits à quelques conclusions chimériques; et l'on ne peut pas déterminer le sens exact et la juste mesure de cette maxime célèbre qui leur appartient : « Tout est commun entre amis. »

Après Philolaüs, on peut considérer comme finie l'histoire du vrai pythagorisme, du pythagorisme pur et original. Depuis, il s'est associé à d'autres systèmes; il leur a prêté ses formes ou a pris les leurs. A quelques époques, il a essayé de reparaître d'une manière plus indépendante; mais ç'a été d'ordinaire aux époques de décadence ou de révolution intellectuelle, c'est-à-dire dans ces temps où l'agitation des esprits ne permet pas de discerner la vraie valeur des doctrines, et se porte vers celles qui flattent davantage la curiosité, l'imagination et l'ardent désir de l'extraordinaire. Aussi est-ce moins par ses profondeurs sérieuses que par ses côtés superstitieux que le pythagorisme, aux époques dont je parle, a séduit les esprits qui s'y attachèrent. Une exposition rapide de ces phases de la doctrine pythagoricienne terminera cette incomplète esquisse.

Un des titres de gloire de la philosophie de Pythagore et de Philolaüs est d'être le premier germe d'une bien plus grande philosophie, qui vit

encore dans l'esprit et dans l'âme des hommes, tandis que le pythagorisme n'intéresse plus guère que la curiosité savante des érudits. Platon, toujours inspiré par l'excellente méthode et le sens exquis de Socrate, a ôté aux formules de Pythagore ces voiles mystérieux qui cachaient de grandes vérités : il a présenté ces vérités elles-mêmes ; et, laissant dans quelque coin obscur de ses dialogues les traces de l'enseignement de Philolaüs, il a traduit la doctrine des nombres dans la doctrine plus claire et plus humaine des idées. Il n'a plus vu dans les nombres qu'un des aspects des choses, et, tout en laissant aux êtres mathématiques une place élevée dans l'ordre des êtres, il ne les a pas placés au premier rang du monde intelligible. Les considérations mathématiques ne sont pour lui que les degrés qui conduisent aux vraies essences (*Voyez* PLATON). Malheureusement, Platon ne resta pas toujours dans ces justes limites ; et, si l'on en croit Aristote, sa doctrine, sur la fin de ses jours et dans son enseignement intérieur, serait retournée au pythagorisme, dont elle n'était, en effet, qu'un développement. Faut-il prendre à la lettre les témoignages d'Aristote ? Faut-il juger la philosophie de Platon d'après les traductions de son plus irréconciliable adversaire ? Ce qui prête faveur aux expositions d'Aristote, ce sont les analogies évidentes de la doctrine des nombres, telle qu'il la décrit, avec la théorie des idées. Mais faut-il en conclure que la théorie des idées ne soit au fond qu'une théorie des nombres, ou que cette doctrine des nombres n'est que la traduction symbolique de la théorie des idées ? C'est un problème qui nous semble tout à fait insoluble, dans l'absence de données claires et suffisantes. Quoi qu'il en soit, voici la doctrine de Platon, selon Aristote. Platon, comme Philolaüs, compose tout être de deux principes : le fini et l'infini (ce sont les termes mêmes du *Philèbe*), ou, si l'on veut, de l'unité et de la dyade indéfinie, expressions toutes pythagoriciennes. L'union de ces deux principes est un nombre. Mais, au lieu de n'admettre, comme les pythagoriciens, qu'une seule espèce de nombres, Platon établit une échelle, et, de même que, dans la théorie des idées il reconnaît trois degrés, en quelque sorte trois mondes (le monde sensible, le monde mathématique, le monde idéal), il reconnaît trois espèces de nombres qui correspondent à ces trois mondes. Ces trois sortes de nombres sont les résultats divers du commerce de l'unité et de la dyade. On n'a pas de peine à montrer les contradictions et les impossibilités de cette théorie : on fait voir, d'après Aristote, que cette distinction des trois nombres est purement arbitraire ; que tous les nombres se ramènent nécessairement aux nombres mathématiques, à la quantité pure, abstraite, indéterminée, laquelle, nous en convenons, ne peut rien produire de réel. Toutes ces difficultés, renouvelées d'Aristote, sont vraies dans l'hypothèse où la doctrine des nombres est entendue par Platon dans le sens littéral. Elles tombent, si cette doctrine n'a qu'un sens symbolique. On comprend, en effet, dans une doctrine philosophique la distinction de trois ordres d'êtres, ce qu'on traduit mathématiquement par les trois ordres de nombres : cette distinction devient inintelligible et impossible dans une doctrine exclusivement mathématique. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le platonisme, sinon dans Platon même, du moins dans ses disciples

immédiats, n'ait fini par prendre un caractère pythagoricien, chaque jour plus prononcé. Aussi n'est-il pas facile de distinguer dans la longue polémique d'Aristote à ce sujet ce qui va à l'adresse des pythagoriciens ou des platoniciens : il est probable que ces deux écoles devaient se confondre, et c'était avec raison qu'Aristote jetait ce cri de désespoir : « Aujourd'hui, les mathématiques sont toute la philosophie. » Speusippe, le neveu et le successeur de Platon, détruisait, en effet, toute l'originalité du système de son maître, en supprimant dans sa philosophie le nombre idéal, en ne conservant que le nombre mathématique; ce qui signifie simplement qu'il abandonna la théorie des idées pour la théorie des nombres, et Platon pour Philolaüs.

Après Platon et ses disciples, le platonisme et le pythagorisme disparurent ensemble : on sait ce que fut la nouvelle Académie. Des doctrines nouvelles effacèrent les anciennes doctrines. Cependant le pythagorisme ne s'évanouit pas entièrement; mais il n'eut plus que de rares partisans, et, dans sa décadence, il perdit son originalité et sa pureté. Il ne dut quelques restes de puissance qu'en trompant le vulgaire superstitieux par les mensonges d'un art chimérique, la magie, que Pythagore, disait-on, avait appris lui-même à Babylone. En métaphysique, le pythagorisme revêtit les formes et adopta les idées du stoïcisme. Le dieu de Pythagore, dit Cicéron, était l'âme des choses, tendue et répandue dans toute la nature. Virgile, dans sa belle traduction du système pythagoricien, au VIe livre de l'*Énéide*, nous peint le principe vivant de l'univers animant tout de son esprit, et donnant à chaque être son âme et sa vie particulière. Ovide, enfin, rattachant la doctrine de la métempsychose au sujet de son charmant poëme, prête à Pythagore une théorie du mouvement universel des choses qui ne diffère guère des principes d'Héraclite, d'où est sortie, comme on sait, la métaphysique stoïcienne. Ainsi se perdaient, dans ces temps de confusion intellectuelle, tous les caractères propres des écoles : c'était le temps où Cicéron ne voyait entre Platon, Aristote et Zénon qu'une différence de mots. C'est la même doctrine qui se retrouve dans les lettres attribuées à Apollonius de Tyane, le plus célèbre des nouveaux pythagoriciens. Mais, à cette époque, le pythagorisme était moins une philosophie qu'une thaumaturgie. Il se confondit, ainsi que le nouveau platonisme, dans la doctrine éclectique des alexandrins. Au moyen âge, le pythagorisme eut une part très-peu importante dans la philosophie scolastique. Pour en retrouver les traces, il faudrait sortir de la philosophie proprement dite, et pénétrer dans les mystères de l'alchimie ou dans les symboles non moins obscurs de l'architecture mystique. On attribue, en effet, à Albert de Strasbourg, l'un des fondateurs de la franc-maçonnerie, une doctrine scientifique, morale, architecturale, où les nombres jouaient un grand rôle soit comme principes, soit comme symboles. On sait, en effet, que les nombres, dans l'architecture du moyen âge, ne servaient pas seulement à exprimer les proportions et la symétrie, mais avaient par eux-mêmes un sens mystique et secret qui faisait de l'architecture une langue religieuse. Si nous voulions suivre l'histoire secrète du pythagorisme, nous ne finirions pas; mais nous sortirions des limites et du dessein de cet article. Pour retrouver

la trace des doctrines pythagoriciennes dans la philosophie, il faut aller jusqu'à la renaissance. A cette époque, où tous les systèmes de l'antiquité classique reparurent, le pythagorisme eut aussi sa résurrection. Nous citerons seulement le célèbre Nicolas de Cusa, et le nom, plus connu encore, de Jordano Bruno.

Nicolas de Cusa, dont le système n'est guère que le panthéisme alexandrin exprimé dans le langage de Pythagore, emploie les nombres comme des formules symboliques; et, quoiqu'il recommande d'affranchir l'esprit de toutes les formes sensibles et mathématiques, afin de s'élever jusqu'aux idées pures, il n'exprime lui-même ces idées que par des formules mathématiques. C'est ainsi qu'il appelle le premier principe le *maximum*, ce qui ne signifie pas le plus grand des nombres, mais ce qui est au-dessus de tout nombre. Le maximum n'est pas un nombre; il est l'unité absolue. Il n'est pas intelligible en lui-même, précisément parce qu'il n'est pas un nombre : car le nombre est ce qui rend toutes choses intelligibles; c'est la raison expliquée (*ratio explicata*). Cependant l'intelligence peut comprendre qu'il y a quelque chose au-dessus des nombres; mais non pas s'en faire une idée : elle ne peut qu'en avoir une représentation symbolique. C'est ainsi que le maximum est en même temps le minimum : car, étant plus grand que toute grandeur concevable, il est la parfaite unité, et, par conséquent, l'infiniment petit. C'est encore par des images mathématiques que l'on peut se représenter la Trinité. Le maximum est un par lui-même; en second lieu, il est égal à lui-même; en troisième lieu, l'unité est jointe en lui à l'égalité. Comme un, c'est le Père; comme égal, c'est le Fils; comme un et égal à la fois, c'est la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Mais je ne pousserai pas plus loin ces analogies : on voit assez ce qu'est le mysticisme mathématique de Nicolas de Cusa. Les mêmes principes se retrouvent dans son célèbre disciple Bruno. Les deux principaux maîtres de Bruno sont Pythagore et Platon. Il adopte tous les principes de Platon, d'après les interprétations alexandrines; mais il lui reproche d'avoir abandonné les formes et les termes de Pythagore. Pour lui, comme pour Nicolas de Cusa, le premier principe est à la fois le maximum et le minimum; il l'appelle la *monade*. La monade est le principe de la force et de la vie dans l'univers; elle engendre toute multiplicité, sans perdre son unité, comme l'unité arithmétique engendre le nombre, comme le point géométrique engendre la ligne. Comme les pythagoriciens, Bruno oppose la dyade à la monade, c'est-à-dire le principe du désordre, la pluralité, au principe de l'unité et de l'harmonie. Comme eux encore, il reconnaît des propriétés divines dans les dix premiers nombres, et n'attribue pas moins la perfection absolue à la décade qu'à la monade; comme eux, enfin, il découvre ou invente des rapports arbitraires entre les choses et les nombres. Toutes ces idées, d'ailleurs, se trouvent mêlées dans Bruno à d'autres idées d'origine différente. Il les embrasse toutes dans un confus éclectisme.

Depuis le XVIe siècle, le pythagorisme n'a plus eu aucune place dans la philosophie. On en trouverait des traces dans les doctrines secrètes; mais ce n'est pas notre objet. A la fin du XVIIIe siècle, le pythagorisme eut certainement sa part dans toutes les espèces d'illu-

minisme qui séduisirent un moment cette société incrédule. Dans notre temps, assez semblable, par la confusion des doctrines, au xvi[e] siècle et à l'époque alexandrine, le pythagorisme a encore trouvé des partisans, surtout parmi les esprits hardis et aventureux. Le comte Joseph de Maistre, qui, malgré la roideur de son orthodoxie, trahit une certaine faveur pour l'illuminisme de Saint-Martin, développe avec complaisance et avec l'originalité passionnée de son éloquence les mystères et les beautés de la doctrine des nombres. Il n'est pas aussi difficile de reconnaître l'influence pythagoricienne dans le système d'attraction universelle du célèbre Fourier. L'idée d'appliquer aux âmes les principes des mathématiques et de la musique, cette idée, qui est le fond du système fouriériste, est certainement une idée pythagoricienne. Mais le philosophe de notre temps qui s'est fait le restaurateur officiel de la doctrine de Pythagore, est, sans contredit, M. Pierre Leroux. On connaît sa fameuse triade et sa doctrine de la métempsychose; mais ces idées surannées n'ont pas beaucoup plu aux bons esprits.

Consultez pour l'histoire du pythagorisme : Henri Dodwell, *Exercitationes duæ, prima de ætate Phalaridis, altera de ætate Pythagoræ*, in-8°, Londres, 1699. — *Dissertations sur l'époque de Pythagore*, par Delanauze et Fréret, t. xiv des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Hamberger, *Exercitationes de vita et symbolis Pythagoræ*, in-4°, Wittemberg, 1676. — Dacier, *la Vie de Pythagore, les Symboles*, etc., 2 vol. in-12, Paris, 1706. — Schrader, *Dissertatio de Pythagora*, in-8°, Leipzig, 1808. — Scheffer, *de Natura et constitutione philosophiæ italicæ*, Wittemberg, in-8°, 1701. — Wendt, *Commentatio de rerum principiis secundum Pythagoram*, in-8°, Leipzig, 1827. — Bœck, *Doctrine de Philolaüs*, in-8°, Berlin, 1819. — Ritter, *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, in-8°, Hambourg, 1826. — Brandis, *Sur la théorie numérique des pythagoriciens et des platoniciens*, dans le *Musée du Rhin*, 3[e] année. — Reinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, in-8°, Iéna, 1827. — Trendelenberg, *De platonicis ideis et numeris*, in-8°, Leipzig, 1826. — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol. in-8°, Paris, 1837 et 1846. P. J.

Q

QUALITÉ [de *qualis*, en grec ποῖος, quel, c'est-à-dire de quelle nature; d'où Aristote a fait le substantif ποιότης, et les Latins *qualitas*]. On appelle, en général, du nom de *qualité* tout ce qui sert à déterminer la nature d'une chose; tout ce qui a rapport, non pas à l'existence d'un être, mais à la manière dont il est. A ce point de vue abstrait, la notion de qualité semble contenir celle de quantité, puisque grandeur et petitesse, beaucoup et peu, unité et pluralité, en un mot, toutes les idées relatives à la grandeur et au nombre, indiquent autant de manières d'exister, de déterminations de l'être. Mais on se con-

vaincra sans peine que les idées de cette espèce ne dérivent d'aucune autre et occupent le même rang dans l'esprit, sont aussi nécessaires à la pensée que la notion de qualité. Elles nous représentent moins la nature des êtres que leurs rapports dans le temps et dans l'espace. Voilà pourquoi la quantité suppose toujours un terme de comparaison, ou une mesure prise pour unité; la qualité n'en a pas besoin. *Voyez* plus loin QUANTITÉ.

D'après la définition générale qu'on donne de la qualité, et la seule étymologie du mot, on pourrait croire qu'elle comprend aussi les modes, les phénomènes, les faits les plus transitoires, les simples accidents, comme on disait dans l'école : cependant il n'en est pas ainsi. On entend par qualité ce qui constitue véritablement la nature d'une chose, ce qu'elle est, ce qui lui appartient d'une manière permanente, soit individuellement soit en communauté avec des êtres semblables à elle; et non ce qui passe, ce qui s'évanouit, ce qui ne répond à aucun jugement durable. Ainsi, un corps tombe : c'est un fait, un accident; il est pesant, c'est une qualité. Tout fait, tout accident, tout phénomène suppose une qualité par laquelle il est produit ou par laquelle il est subi ; et réciproquement, chaque qualité des êtres que nous connaissons par expérience se manifeste par certains modes ou certains phénomènes ; car c'est par là précisément que ces êtres se découvrent à nous.

Il faut distinguer deux grandes espèces de qualités. Les unes constituent le fond même de chaque être, ou ce qu'on appelle la substance, et ne peuvent être supprimées par la pensée, sans qu'il en résulte la suppression de l'être tout entier : telle est, dans les corps, l'impénétrabilité et l'unité dans les esprits ; les autres sont comme attachées ou ajoutées aux premières, et ne peuvent être conçues sans elles : comme la couleur et la figure, dans l'ordre physique; la sensibilité et l'intelligence, dans l'ordre moral. Selon qu'elles appartiennent au corps ou à l'esprit, les qualités de cette espèce prennent le nom de *propriétés* ou de *facultés* : car on n'a pas voulu confondre ensemble ce qui exige le concours de la volonté et de la pensée, et ce qui appartient aux forces aveugles de la nature. Les autres, celles qui nous représentent l'essence des choses, sont appelées des *attributs*.

Nous avons donné la définition et la division de la qualité; quel est maintenant le rang qui lui appartient parmi les idées de notre intelligence? Quel est le rôle qu'elle joue dans la connaissance humaine? Aristote et Kant sont d'accord pour la compter au nombre des notions premières de la raison, des idées sans lesquelles la pensée ne peut exister, en un mot des catégories. Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit pour nous démontrer que cette opininion ne peut être ni rejetée ni adoptée entièrement. En effet, ce n'est pas toute espèce de qualité qui entre nécessairement dans la manière dont notre raison conçoit les choses, mais certaines qualités seulement, en très-petit nombre et parfaitement déterminées dans notre esprit, telles que l'unité, l'identité, l'activité, c'est-à-dire la notion de cause. D'autres ne sont connues que par l'expérience et peuvent être facilement supprimées par la pensée. Ce n'est donc pas la qualité en général; ce n'est pas cette notion vague et abstraite, applicable à des choses de nature si diverses, qu'il faut considérer comme un élément nécessaire

de la raison, comme une catégorie; mais ces qualités déterminées, parfaitement distinctes l'une de l'autre, qui entrent dans toute existence, et sans lesquelles l'idée même de l'être n'est qu'une abstraction vide de sens.

QUANTITÉ. L'idée de *quantité*, toute simple qu'elle est, et quoiqu'elle ait été généralement considérée comme une catégorie fondamentale ou une idée primitive, n'est point telle en réalité. L'esprit humain la construit au moyen de deux idées vraiment irréductibles et fondamentales, l'idée de *nombre* et l'idée de *grandeur*.

Dès que notre intelligence commence à démêler quelques perceptions, elle acquiert la notion d'objets distincts et semblables, comme les étoiles sur la voûte céleste, les cailloux sur les plages de la mer, les arbres ou les animaux à travers une campagne; de là l'idée de nombre, la plus simple, la plus vulgaire de toutes les conceptions abstraites, et celle qui contient en germe la plus utile comme la plus parfaite des sciences. Quand même l'homme, privé de ses sens ou de certains sens, n'aurait pas la connaissance des objets extérieurs, si d'ailleurs ses facultés n'étaient pas condamnées à l'inaction, on conçoit que l'idée de nombre pourrait lui être suggérée par la conscience de ce qui se passe en lui, par l'attention donnée à la reproduction intermittente des phénomènes intérieurs, identiques ou analogues.

Le nombre est conçu comme une collection d'*unités* distinctes, c'est-à-dire que l'idée de nombre implique à la fois la notion de l'individualité d'un objet, de la connexion ou de la *continuité* de ses parties (s'il a des parties), et celle de la séparation ou de la *discontinuité* des objets individuels. Lors même qu'il y aurait entre les objets nombrés une contiguïté physique, il faut que la raison les distingue et qu'on puisse les séparer mentalement, nonobstant cette contiguïté ou cette continuité accidentelle et nullement inhérente à leur nature. Des cailloux qui se touchent ne cessent pas pour cela d'être des objets distincts, et le ciment qui, parfois, les agglutine n'empêche pas d'y reconnaître des fragments de roches préexistantes, de nature et d'origine diverses.

D'un autre côté, tous les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de *grandeur continue*, c'est-à-dire l'idée d'un tout homogène, susceptible d'être divisé, au moins par la pensée, en tel nombre qu'on voudra de parties parfaitement similaires ou identiques, ce nombre pouvant croître de plus en plus sans que rien en limite l'accroissement indéfini.

Nous disons que les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de la continuité et non qu'ils nous la donnent, puisque l'expérience sensible ne peut opérer qu'une division limitée. C'est par une vue de la raison que l'idée de la continuité et, par suite, l'idée de la grandeur continue sont saisies dans leur rigueur absolue. Ainsi nous concevons nécessairement que la distance d'un corps mobile à un corps en repos, ou celle de deux corps mobiles, ne peuvent varier qu'en passant par tous les états intermédiaires de grandeur, en nombre illimité ou infini; et il en est de même du temps qui s'écoule pendant le passage des corps d'un lieu à un autre. En général, lorsqu'une grandeur physique varie avec le temps, ou en raison seulement de la variation des distances

entre des corps ou des particules matérielles, ou par les effets combinés de l'écoulement du temps et de la variation des distances, il répugne qu'elle passe d'un état à un autre sans passer, dans l'intervalle, par tous les états intermédiaires.

A la notion de grandeur se rattache immédiatement celle de *mesure*: une grandeur est censée connue et déterminée lorsqu'on a assigné le nombre de fois quelle contient une certaine grandeur de même espèce, prise pour terme de comparaison ou pour *unité*. Toutes les grandeurs de même espèce, dont celle-ci est une partie aliquote, se trouvent alors représentées par des nombres; et comme on peut diviser et subdiviser, suivant une loi quelconque, l'unité en autant de parties aliquotes que l'on veut, susceptibles d'être prises, à leur tour, pour unités dérivées ou secondaires, il est clair qu'après qu'on a choisi arbitrairement l'unité principale et fixé arbitrairement la loi de ses divisions et subdivisions successives, une grandeur continue quelconque comporte une expression numérique aussi approchée qu'on le veut, puisqu'elle tombe nécessairement entre deux grandeurs susceptibles d'une expression numérique exacte, et dont la différence peut être rendue aussi petite qu'on le veut. Les grandeurs continues ainsi exprimées numériquement au moyen d'une unité abstraite ou conventionnelle, passent à l'état de quantités, ou sont ce qu'on appelle des *quantités*. Ainsi, non-seulement l'idée de quantité n'est point primordiale, mais elle implique quelque chose d'artificiel. Les nombres sont dans la nature, c'est-à-dire subsistent indépendamment de l'esprit qui les observe ou les conçoit; car une fleur a quatre, ou cinq, ou six étamines, sans intermédiaire possible, que nous nous soyons ou non avisés de les compter. Les grandeurs continues sont pareillement dans la nature; mais les quantités n'apparaissent qu'en vertu du choix artificiel de l'unité, et à cause du besoin que nous éprouvons (par suite de la constitution de notre esprit) de recourir aux nombres pour l'expression des grandeurs.

Dans cette application des nombres à la mesure des grandeurs continues, le terme d'*unité* prend évidemment une autre acception que celle qu'il a quand on l'applique au dénombrement d'objets individuels et vraiment *uns* par leur nature. Philosophiquement, ces deux acceptions sont tout juste l'opposé l'une de l'autre. C'est un inconvénient du langage reçu, mais un inconvénient moindre que celui de recourir à un autre terme que l'usage n'aurait pas sanctionné.

Au contraire, on blesse à la fois le sens philosophique et les analogies de la langue lorsqu'on applique aux nombres purs, aux nombres qui désignent des collections d'objets individuels, la dénomination de quantités, en les qualifiant de *quantités discrètes* ou *discontinues*. Le marchand qui livre cent pieds d'arbres, vingt chevaux, ne livre pas des quantités, mais des nombres ou des *quotités*. Que s'il s'agit de vingt hectolitres ou de mille kilogrammes de blé, la livraison aura effectivement pour objet des quantités et non des quotités, parce qu'on assimile alors le tas de grains à une masse continue quant au volume ou quant au poids, sans s'occuper le moins du monde d'y discerner et d'y nombrer des objets individuels. Une somme d'argent doit aussi être réputée une quantité, parce qu'elle représente une *valeur*, grandeur

continue de sa nature, et que le compte des pièces de monnaie, compte qui peut changer, pour la même somme, selon les espèces employées, n'est qu'une opération auxiliaire pour arriver à la mesure de la valeur.

D'après la définition vulgaire, on appelle quantité tout ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution; mais il y a une multitude de choses susceptibles d'augmenter et de diminuer, et même d'augmenter et de diminuer d'une manière continue, et qui ne sont pas des grandeurs ni, par conséquent, des quantités. Une sensation douloureuse ou voluptueuse augmente ou diminue, parcourt diverses phases d'intensité, sans qu'il y ait de transition soudaine d'une phase à l'autre, sans qu'on puisse fixer l'instant précis où elle commence à poindre et celui où elle s'éteint tout à fait. Cependant il n'y a rien de commun entre la sensation de douleur ou de plaisir et la notion mathématique de la grandeur. On ne peut pas dire d'une douleur plus intense qu'elle est une somme de douleurs plus faibles. Quoique la sensation, dans ses modifications continues, passe souvent du plaisir à la douleur, et quelquefois inversement de la douleur au plaisir, en traversant un état neutre (ce qui rappelle, à plusieurs égards, l'évanouissement de certaines grandeurs dans le passage du positif au négatif), on ne peut pas regarder l'état neutre comme résultant d'une somme algébrique ou d'une balance de plaisirs et de douleurs.

Il est vrai que, par l'étude de l'anatomie et de la physiologie, nous arrivons à comprendre comment la variation continue d'intensité, dans une sensation de douleur ou de plaisir, peut se lier à la variation continue de certaines grandeurs mesurables, et dépendre de la continuité inhérente à l'étendue et à la durée. Ainsi, nous voyons très-bien que plus un cordon nerveux est gros (en ne tenant compte, pour l'évaluation de la section transversale, que de la somme des sections transversales des fibres nerveuses élémentaires, et non des tissus qui les enveloppent), et plus la sensation de douleur causée par le tiraillement du cordon acquiert d'intensité. Il y a une certaine intensité de la douleur correspondant à chaque valeur de l'aire de la section transversale du cordon, les autres circonstances restant les mêmes; mais la liaison de l'une à l'autre ne saurait comporter d'expression mathématique, puisque la mensurabilité qui appartient à l'aire de la section transversale n'appartient pas à la sensation.

Si l'on plonge la main dans un bain à quarante degrés, et qu'on l'y laisse un temps suffisant, on éprouve d'abord une sensation de chaleur, brusque en apparence; après quoi, sans que le bain se refroidisse, la sensation ira en s'affaiblissant graduellement et sans secousse, de manière qu'on ne puisse assigner l'instant précis où elle prend fin. L'intensité de la sensation dépend, toutes circonstances égales d'ailleurs, du temps écoulé depuis l'instant de l'immersion; et la continuité dans l'écoulement du temps rend suffisamment raison de la continuité dans la variation d'intensité de la sensation produite; mais cette sensation n'est pas pour cela une grandeur mesurable qu'on puisse rapporter à une unité et exprimer numériquement.

Puisque la vitesse de vibration d'un corps sonore ou celle de l'éther sont des grandeurs mesurables et continues, on voit une raison suffi-

sante pour que le passage de la sensation d'un ton à celle d'un autre ton, de la sensation d'une couleur à celle d'une autre couleur, se fasse avec continuité : mais il n'y a pas pour cela, entre les diverses sensations de tons et de couleurs, des rapports numériques assignables, comme il y en a entre les vitesses de vibrations qui les occasionnent. La sensation du ton *sol* n'équivaut pas à une fois et demie la sensation du ton *ut*, parce que la vitesse de vibration correspondant au *sol* vaut une fois et demie la vitesse de vibration correspondant à l'*ut*. La sensation de l'orangé n'est pas les cinq septièmes, ni toute autre fraction de la sensation du violet, parce que la vitesse de vibration de l'éther serait pour le rayon orangé à peu près les cinq septièmes de ce qu'elle est pour le rayon violet.

De même que la continuité de certaines grandeurs purement physiques suffit pour soumettre à la loi de continuité des forces, des affections, des phénomènes de la vie organique et animale, qui ne sont plus des grandeurs mesurables; de même on conçoit que ces forces ou ces phénomènes, susceptibles de continuité, mais non de mesure, peuvent introduire la continuité dans la variation que comportent des forces ou des phénomènes d'un ordre supérieur, qui dépouillent bien plus manifestement encore le caractère de grandeurs mesurables. Si, par exemple, chez l'homme, les phénomènes de la vie intellectuelle et morale s'entaient sur ceux de la vie animale ou les supposaient, comme les phénomènes de la vie animale s'entent sur les phénomènes généraux de l'ordre physique ou les supposent, la continuité des formes fondamentales de l'espace et du temps suffirait pour faire présumer la continuité, ou pour rendre raison de la continuité qu'on observerait habituellement dans tout ce qui tient à la trame de l'organisation, de la vie et de la pensée, dans les choses de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral qui relèvent le plus médiatement des conditions de la sensibilité animale et de celles de la matérialité. Là est le fondement du vieil adage scolastique, tant invoqué par Leibnitz : *Natura non facit saltus.*

On peut dire que la continuité est *quantitative* ou *qualitative*, selon qu'elle concourt ou qu'elle ne concourt pas avec la mensurabilité; mais, en opposant ainsi la *qualité* à la *quantité*, il ne faut pas considérer avec Aristote la qualité et la quantité comme deux attributs généraux (prédicaments ou catégories) de même ordre. Il faut, au contraire, pour la justesse de l'idée, entendre que le rapport entre ces prédicaments ou catégories est celui de l'espèce au genre, du cas particulier ou plutôt *singulier* au cas général. De sorte que, si l'on distrait l'espèce singulière pour la mettre en opposition avec la collection de toutes les autres espèces, en conservant à cette collection la dénomination générique, c'est parce que l'espèce singulière acquiert pour nous, en raison de son importance, une valeur comparable à celle que l'idée générique mise en contraste conserve par son extension, ou par la variété sans nombre des formes spécifiques qu'elle peut revêtir.

Ainsi, pour employer une comparaison, le cercle peut être considéré comme une variété de l'ellipse : c'est une espèce d'ellipse où le grand et le petit axes deviennent égaux, et où, par suite, les deux foyers viennent se réunir au centre. Mais ce n'est pas simplement une espèce

particulière, perdue, pour ainsi dire, dans la foule des autres; c'est une espèce singulière, et dont il convient, pour deux raisons, de traiter à part : d'abord parce que les propriétés communes à tout le genre des ellipses éprouvent des modifications et des simplifications très-remarquables quand on passe au cas du cercle; en second lieu, parce que toutes les ellipses peuvent être considérées comme les projections d'un cercle vu en perspective, et qu'en rattachant ainsi la génération des ellipses à celle du cercle, on trouve dans les propriétés du cercle la raison de toutes les propriétés des courbes du genre des ellipses. De même, cette espèce singulière de qualité qu'on appelle *quantité* se prête dans ses variations continues à des procédés réguliers de détermination que nulle autre qualité ne comporte; et, en outre, il est très-permis d'admettre, ou au moins de conjecturer, que la continuité ne s'introduit dans les variations qualitatives qu'en raison de la continuité inhérente à certaines variations quantitatives dont elles dépendent.

Selon les circonstances, une variation en quantité peut être conçue comme la cause ou comme l'effet d'une variation en qualité; mais, dans l'un ou l'autre cas, l'esprit humain tend, autant qu'il dépend de lui, à ramener à une variation de quantité (pour laquelle il a des procédés réguliers de détermination et d'expression) toute variation dans les qualités des choses. Par exemple, il serait presque toujours impossible de soumettre à une mesure les agréments et les jouissances, ou les incommodités et les inconvénients attachés à la consommation de telle nature de denrée, à la possession de telle nature de propriété, par comparaison avec les avantages ou les inconvénients attachés à la consommation d'une autre denrée, à la possession d'une propriété d'une autre nature. Tout cela influe d'abord très-irrégulièrement sur le débat qui s'établit entre le vendeur et l'acheteur; puis bientôt, lorsque les transactions sont nombreuses et fréquemment répétées, elles s'influencent mutuellement : un prix courant s'établit; et une grandeur très-mesurable, savoir, la valeur vénale d'un immeuble, d'une denrée, d'un service, se trouve dépendre de qualités non mesurables; mais cette dépendance tient au développement de l'organisation sociale, au besoin qu'éprouve l'homme, par la constitution de ses facultés, de soumettre aux nombres et à une mesure indirecte les choses qui, par leur nature, sont le moins susceptibles d'être directement mesurées. Jusque dans ces examens, dans ces concours où il s'agit de classer des candidats nombreux d'après leur savoir et leur intelligence, n'est-on pas amené à faire usage des nombres? Comme si l'on pouvait évaluer en nombres l'érudition, la sagacité et la finesse de l'esprit! A la vérité, le petit nombre des juges fait que ces nombres sont très-hasardés; mais si l'on pouvait réunir des juges compétents en assez grand nombre pour compenser les anomalies des appréciations individuelles, on arriverait à un chiffre moyen qui donnerait sinon la juste mesure, du moins la juste graduation du mérite des candidats, tel qu'il s'est manifesté dans les épreuves.

Il n'y a rien de plus variable selon les circonstances, et de moins directement mesurable que la criminalité d'un acte ou la responsabilité morale qui s'attache à la perpétration d'un délit. Mais quand le légis-

lateur a voulu laisser aux juges la faculté de tenir compte de toutes les nuances du délit, et d'arbitrer entre de certaines limites l'intensité de la peine, il a dû faire choix de peines, comme l'amende ou l'emprisonnement temporaire, qui sont vraiment des grandeurs mesurables. La graduation des peines donnerait encore la juste graduation des délits (tels du moins qu'ils nous apparaissent, à nous autres hommes), si le nombre des juges était suffisant pour opérer la compensation des écarts fortuits entre les appréciations individuelles.

Le développement prodigieux, parfois maladroit ou prématuré, de ce qu'on nomme la statistique dans toutes les branches des sciences naturelles et de l'économie sociale, tient au besoin de mesurer, d'une manière directe ou indirecte, tout ce qui peut être mesurable, et de fixer par des nombres tout ce qui comporte une telle détermination.

A quoi tient donc cette singulière prérogative des idées de nombre et de quantité? D'une part, à ce que l'expression symbolique des nombres peut être systématisée de manière qu'avec un nombre limité de signes conventionnels (par exemple, dans notre numération écrite, avec dix caractères seulement) on ait la faculté d'exprimer tous les nombres possibles, et, par suite, toutes les grandeurs commensurables avec celles qu'on a prises pour unités; d'autre part, à ce que, bien qu'on ne puisse exprimer rigoureusement en nombres des grandeurs incommensurables, on a un procédé simple et régulier pour en donner une expression numérique aussi approchée que nos besoins le requièrent : d'où il suit que la continuité des grandeurs n'est pas un obstacle à ce qu'on les exprime toutes par des combinaisons de signes dictincts en nombre limité, et à ce qu'on les soumette toutes par ce moyen aux opérations du calcul : l'erreur qui en résulte pouvant toujours être indéfiniment atténuée, ou n'ayant de limites que celles qu'apporte l'imperfection de nos sens à la rigoureuse détermination des données primordiales. La métrologie est la plus simple et la plus complète solution, mais seulement dans un cas singulier, d'un problème sur lequel n'a cessé de travailler l'esprit humain : exprimer des qualités ou des rapports à variations continues, à l'aide de règles syntaxiques, applicables à un système de signes individuels ou discontinus, et en nombre nécessairement limité, en vertu de la convention qui les institue. En posant la question dans ces termes généraux, on serait amené à faire des remarques qui jetteraient, nous le croyons, un jour nouveau sur la théorie du langage et sur presque toutes les parties de la logique, mais qui s'éloigneraient beaucoup trop du sujet restreint et des bornes naturelles du présent article.

Les trois grandes innovations qui ont successivement étendu, pour les modernes, le domaine du calcul, savoir le système de la numération décimale, la théorie des courbes de Descartes et l'algorithme infinitésimal de Leibnitz, ne sont, au fond, que trois grands pas faits dans l'art d'appliquer des signes conventionnels à l'expression des rapports mathématiques régis par la loi de continuité. La chose n'a pas besoin d'autres explications en ce qui touche à l'invention de notre arithmétique décimale. L'idée de Descartes fut de distinguer dans les formules de l'algèbre, non plus (comme on l'avait fait avant lui) des quantités connues et des quantités inconnues, mais des grandeurs

constantes par la nature des questions, et des grandeurs variables sans discontinuité, de façon que l'équation ou la liaison algébrique eût pour but essentiel d'établir une dépendance entre les variations des unes et les variations des autres. C'était avancer dans la voie de l'abstraction : car, tandis que par l'algèbre ancienne, sans rien spécifier sur les valeurs numériques de certaines quantités, on avait toujours en vue des quantités arrivées à un état fixe et en quelque sorte stationnaire, maintenant la vue de l'esprit, embrassant une série continue de valeurs en nombre infini, portait plutôt sur la loi de la série que sur les valeurs mêmes; et en même temps que les symboles algébriques, originairement destinés à représenter des valeurs numériques individuelles, se trouvaient ainsi appropriés à la représentation de la loi d'une série continue, Descartes inventait un autre artifice qui rendît cette loi sensible, qui lui donnât une forme et une image; et il peignait par le tracé d'une courbe la loi idéale déjà définie dans la langue de l'algèbre. Il ne se contentait pas d'appliquer, ainsi que l'a dit poétiquement un célèbre écrivain moderne, « l'algèbre à la géométrie, comme la parole à la pensée, » il appliquait réciproquement et figurativement l'une à l'autre ces deux grandes *pensées* ou théories mathématiques; et il tirait de l'une comme de l'autre des expressions symboliques singulièrement propres, chacune à sa manière, à soutenir l'esprit humain dans l'enquête de vérités plus cachées, de rapports encore plus généraux et plus abstraits.

L'invention de Descartes devait surtout préparer la troisième découverte capitale que nous signalons : celle du calcul infinitésimal, destiné à remplacer les méthodes compliquées et indirectes, fondées sur la réduction à l'absurde ou sur la considération des *limites*. La méthode dite des limites consiste à supposer d'abord une discontinuité fictive dans les choses soumises réellement à la loi de continuité : à substituer, par exemple, un polygone à une courbe, une succession de chocs brusques à l'action d'une force qui agit sans intermittence; puis à chercher les limites dont les résultats obtenus s'approchent sans cesse, quand on a assujetti les changements brusques à se succéder au bout d'intervalles de plus en plus petits, et par conséquent à devenir individuellement de plus en plus petits, puisque la variation totale doit rester constante. Les limites trouvées sont précisément les valeurs qui conviennent dans le cas d'une variation continue; et ces valeurs se trouvent ainsi déterminées d'après un procédé rigoureux, quoique indirect, puisque ce passage du discontinu au continu n'est pas fondé sur la nature des choses, et n'est qu'un artifice logique approprié à nos moyens de démonstration et de calcul.

La complication de cet échafaudage artificiel entravait le progrès des sciences, lorsque Newton et Leibnitz imaginèrent de fixer directement la vue de l'esprit, à l'aide de notations convenables : l'un sur l'inégale rapidité avec laquelle les grandeurs continues tendent à varier, tandis que d'autres grandeurs dont elles dépendent subissent des variations uniformes; l'autre, sur les rapports entre les variations élémentaires et infiniment petites de diverses grandeurs dépendant les unes des autres, rapports dont la loi contient la vraie raison de la marche que suivent les variations de ces mêmes grandeurs, telles que

nous les pouvons observer au bout d'un intervalle fini. De là le calcul infinitésimal, dont la vertu propre est de saisir directement le fait de la continuité dans la variation des grandeurs; lequel est, par conséquent, accommodé à la nature des choses, mais non à la manière de procéder de l'esprit humain, pour qui il n'y a de sensibles et de réellement saisissables que des variations finies. De là toutes les objections élevées contre la rigueur logique de la méthode infinitésimale, objections dont la discussion détaillée ne saurait trouver place ici, où il doit suffire d'avoir posé des principes et indiqué quelques aperçus généraux. A. C.

QUESNAY (François), le fondateur de la secte célèbre des *économistes* au XVIIIe siècle, naquit en juin 1694, à Mérei, près de Montfort-l'Amaury, et mourut à Paris, le 18 décembre 1774. Quesnay est un de ces hommes dont le nom est fameux, et dont les ouvrages ne sont guère lus. Esprit exact, ferme, étroit peut-être, affectant surtout les formes du dogmatisme, il exerça une influence considérable sur le mouvement intellectuel de son temps. Honnête, bon, loyal et désintéressé à la cour, et à la cour de Louis XV surtout, il obtint une estime personnelle qui ajoutait singulièrement à la puissance de ses ouvrages, écrits, en général, d'un ton très-tranchant et très-sentencieux, et souvent même obscurs.

Sa première éducation, celle qu'il reçut dans le sein de sa famille, lui donna le goût des connaissances agricoles. Son père, avocat peu aisé, vivait retiré à la campagne, et, occupé d'affaires, le laissait entièrement sous la tutelle morale de sa mère. Celle-ci, en bonne ménagère, ne trouva rien de mieux que d'apprendre de bonne heure à son fils tous les détails de l'exploitation de la ferme qu'ils possédaient. C'est ainsi qu'il apprit à lire, à l'âge de douze ans, dans la *Maison rustique* de Liebault, avec le secours d'un jardinier.

Son ardeur à l'étude prit bientôt un essor plus large et plus élevé, et il apprit rapidement les sciences et les langues anciennes. Il tourna d'abord son ambition vers la médecine, qu'il vint étudier à Paris, en même temps que les mathématiques et la philosophie. Il s'était établi ensuite avec succès comme médecin à Mantes, lorsque le maréchal de Noailles le recommanda à la confiance de la reine. Il publia alors une réfutation du traité de Silva sur la saignée. En 1737, sa réputation était déjà telle, que La Peyronie, occupé du projet de fonder l'Académie de chirurgie, s'occupa de le faire venir à Paris, et lui obtint la charge de chirurgien ordinaire du roi, avec le brevet de professeur royal et le poste de secrétaire perpétuel de cette Académie. C'est à ce titre qu'il mit en tête du premier volume des *Mémoires de l'Académie de chirurgie* une préface fort appréciée. D'autres écrits, publiés successivement sur la médecine et la chirurgie, justifient amplement l'empressement dont il était l'objet.

Mais la goutte l'empêcha de se livrer activement à la chirurgie, et il revint de nouveau, mais cette fois avec la passion d'un homme à systèmes, à ses anciennes recherches sur l'agriculture et sur le rôle de cette source de richesses dans le développement économique des nations. Ce furent ces études nouvelles et ces travaux spéculatifs qui

donnèrent surtout au nom de Quesnay l'éclat qui accompagne ordinairement le nom d'un chef de secte et d'un fondateur de système. On oublia en lui le médecin pour ne voir que le publiciste et l'économiste. Vers la fin de sa vie, il voulut, il est vrai, se livrer également aux mathématiques; mais sa tête était affaiblie, et il ne porta dans l'étude de cette science que des idées chimériques, au point qu'il s'imagina, comme tant d'autres avant lui et depuis, avoir résolu l'insoluble problème de la quadrature du cercle.

Ce n'est donc que l'économiste qui doit ici nous occuper, c'est-à-dire l'homme qui, le premier, à une époque si fertile en aspirations vers de nouvelles destinées, discuta d'une manière scientifique le grave problème de l'organisation intérieure du corps social. C'est par ce motif et à ce point de vue que Quesnay a droit à une place dans l'histoire de la pensée humaine : car c'est de lui que date, comme science, la recherche des lois selon lesquelles se forment et se distribuent les richesses au sein des sociétés. La manière dont une nation travaille, agit, se nourrit, dépense, acquiert, est, en effet, trop intimement liée à celle dont elle se développe moralement et intellectuellement, c'est-à-dire à la manière dont elle fait des progrès dans la civilisation, pour que tout le monde ne saisisse pas de suite l'importance du rôle de l'économie politique dans ce développement, et, partant, le rôle philosophique du vrai fondateur de cette science, à laquelle il donna son nom, en créant la secte dite des *économistes*.

La chute du système de Law vers 1721, les ruines effroyables, les bouleversements de fortune qui en furent inévitablement la conséquence, avaient jeté le trouble dans toutes les imaginations. Par une réaction naturelle, la faveur publique s'était subitement reportée vers la propriété foncière, qui, seule s'était maintenue intacte, et avait résisté heureusement à la tempête. Beaucoup de propriétaires voulant, en outre, refaire une partie de leur fortune, rudement atteinte par les spéculations financières, s'occupèrent alors très-activement de leurs terres; non plus comme cela avait été de mode jusque-là, en amateurs des champs, en poëtes, pour ainsi dire, mais en agriculteurs, en administrateurs qui cherchaient et qui voulaient un résultat positif. De là, la division et l'amélioration d'une foule de propriétés.

Une pareille disposition des esprits ne tarda pas à se faire jour au dehors d'une manière très-marquée ; et, comme on exagère tout dans les moments d'enthousiasme, après avoir cru, du temps de Law, qu'on pouvait, en multipliant à l'infini et sans mesure le papier-monnaie, multiplier du même coup la richesse positive elle-même, on tomba ensuite dans l'exagération opposée, et on déclara à l'envi qu'il n'y avait qu'une seule richesse véritable, et que cette richesse c'était la terre, la propriété territoriale.

Bientôt on désigna sous le nom de parti agricole les hommes de tout rang, grands seigneurs ou gens de lettres, hommes pratiques ou purs spéculatifs, qui, dans les salons, dans les livres, dans les journaux, à la ville, à la cour, défendaient et propageaient cette opinion.

C'est à ce moment et dans ces circonstances, c'est-à-dire vers 1750, que parurent les écrits de Quesnay, qui apporta à ce parti ce qui lui manquait, des dogmes précis, des formules scientifiques, et, par suite,

toute l'animation, toute la flamme, disons le mot, tout le fanatisme d'une secte que le public baptisa, comme nous l'avons dit, du nom de secte des *économistes*. Les impôts, surtout après Law et l'abbé Terray, étaient devenus écrasants; l'attention des économistes se porta sur ce côté tout pratique de la politique. Le besoin de réformes rendit bientôt l'opinion favorable aux idées et aux principes des économistes qui promettaient et annonçaient une perception des impôts plus facile, plus fructueuse pour l'Etat, et cependant moins onéreuse pour les citoyens.

Aux yeux de Quesnay, la terre seule produit des richesses. Le travail agricole donne deux choses : 1° La nourriture et l'entretien de l'ouvrier; 2° un excédant de valeur qui appartient au propriétaire, et que Quesnay appelle *le produit net*, expression qui devint rapidement fameuse. Quant au travail humain qui s'applique à d'autres choses qu'à la terre, Quesnay en niait la fécondité. C'était, on le voit facilement, une erreur énorme. Le vaisseau a une autre valeur que le bois du chêne dont il a été construit; et Venise, privée de territoire, sut montrer, pendant des siècles, qu'on peut s'enrichir autrement que par la culture de la terre.

Mais n'importe. La formule de Quesnay était simple, absolue, facile à retenir; elle avait pour elle le courant d'idées du moment; elle séduisit un grand nombre de personnes. D'ailleurs, le chef des économistes ne reculait pas devant les conséquences de son principe. Puisque la terre seule donne la richesse, seul *le produit net* doit supporter le fardeau de l'impôt. En revanche, le propriétaire foncier doit avoir la prééminence dans l'ordre politique. Aux autres citoyens, négociants, industriels, ouvriers, la liberté du travail appartient de droit comme étant la meilleure protection qu'on puisse leur accorder. De là l'axiome si connu, si répété, si mal compris de notre temps, et formulé par Gournay : *Laissez faire, laissez passer*. C'est la force de ce principe, si conforme au développement normal de la nature humaine, qui renversa les vieilles barrières de l'esprit féodal, les corporations, les jurandes, les maîtrises, et qui créa la concurrence, ce stimulant énergique de l'esprit d'entreprise et surtout de progrès.

Ainsi, d'un côté, Quesnay favorisait les idées de liberté; c'était dans l'industrie. Pour le reste, dans la politique proprement dite, il était, au contraire, l'ennemi de la liberté. Il exposa plus particulièrement ses idées de politique dans les *Maximes générales du gouvernement économique du royaume agricole*, qui semblent respirer à chaque page la doctrine de Hobbes sur le gouvernement absolu, sans aucun mélange d'institutions libérales. Chose singulière et bien digne d'être remarquée! Quesnay et ses disciples croyaient pouvoir laisser à la liberté humaine une certaine part d'action dans le mécanisme social, et lui refuser une place dans la direction générale des affaires; comme s'il était possible de scinder l'homme, et comme si l'activité humaine, une fois son émancipation commencée, ne saurait pas bientôt prendre possession d'elle-même de toutes les carrières que la Providence lui a données à parcourir!

Du reste, c'était dans l'intérêt des peuples eux-mêmes que les disciples de Quesnay, et particulièrement Mercier de la Rivière et l'abbé Baudeau, préconisaient le despotisme. Ils se le représentaient sous les

couleurs d'un gouvernement paternel et patriarcal, et n'apercevaient dans les institutions libérales que les germes de l'anarchie. De plus, en leur qualité de philosophes, ils estimaient plus facile de persuader un prince, c'est-à-dire un homme seul, qu'un peuple tout entier. Par conséquent, les réformes devant descendre du trône (Colbert avait montré comment cela peut s'accomplir), elles devenaient plus faciles et plus assurées sous le gouvernement absolu d'un seul que sous un gouvernement populaire. Ajoutons que les exemples de souverains libres penseurs que donna le XVIIIe siècle dans la personne de Frédéric II, Joseph II, Catherine, et d'autres, venaient assez à l'appui de cette théorie et la rendaient plus acceptable encore.

Ainsi s'explique la protection singulière dont Quesnay et ses disciples furent couverts par Louis XV, par opposition aux philosophes et aux encyclopédistes que ce monarque ne laissait en repos que par excès d'indolence, et qu'il mettait de temps en temps à la Bastille. Quesnay, d'ailleurs, méritait cette protection par une grande réserve de conduite. Jamais il ne se mêla d'aucune intrigue littéraire ou politique.

Mais les économistes avaient beau faire. Leurs attaques contre les abus administratifs de tout genre qui existaient alors portaient nécessairement plus haut qu'ils ne pensaient eux-mêmes et qu'ils ne voulaient. On ne donne pas impunément un aliment sérieux à l'esprit de discussion. Avec et par les économistes, aussi bien que les encyclopédistes, la polémique s'emparait des plus graves problèmes sociaux, et préparait dans les intelligences la grande et radicale réforme qui s'appela plus tard la révolution de 1789. A dater de 1750, l'agriculture et ce qu'on appelle aujourd'hui les travaux publics, tels que les routes, les canaux, les ports, les ponts sur les rivières, tout cela, dis-je, préoccupa de plus en plus l'opinion publique. Quelques résultats furent atteints dans cette voie, particulièrement sous le ministère de Turgot. La condition du paysan fut un peu améliorée par l'abolition de la corvée. Mais ces réformes timides et incomplètes furent en quelque sorte de l'huile sur le feu, en montrant, par le peu que l'on faisait, tout le bien qu'on ne faisait pas : tant était terrible la fatalité qui entraînait à sa perte la vieille monarchie, puisque même ses rares et faibles efforts vers le bien tournaient également contre elle!

C'est ainsi que les économistes, Quesnay à leur tête, prirent une part si importante et si décisive au mouvement qui emportait vers des destinées inconnues toutes les intelligences. Ils eurent beau faire des réserves sur tout le reste et se montrer plus ouvertement que personne les amis du pouvoir établi, c'est-à-dire du pouvoir absolu; à leur insu, malgré eux, ils servaient la cause de la révolution. Ce qui faisait la nouveauté, l'originalité, la force de leur secte, leurs recherches spéciales sur la formation des richesses, eh bien, c'était là précisément qu'ils se montraient amis de la liberté et ennemis des vieux abus. Or, c'était assez pour qu'ils aidassent au mouvement général. Aussi, plus tard, plus d'un point de leurs doctrines fut-il appliqué et réalisé au milieu d'une foule d'autres innovations, sans que personne songeât à se rappeler que les écrivains qui avaient recommandé ces innovations s'étaient montrés en même temps les partisans du despotisme politique.

Quesnay a publié un grand nombre d'écrits de médecine qu'il serait inutile d'indiquer ici; et dans l'*Encyclopédie*, des articles sur les *grains* et les *fermiers*, et un grand nombres de mémoires dans les journaux d'agriculture et les éphémérides des citoyens.

Outre les *Maximes générales* dont nous avons parlé plus haut, il y a de lui :

1°. *La Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain.* Cet ouvrage, recueil de divers traités, et qui fut comme l'Evangile des économistes, a été publié par Dupont de Nemours en 1768. C'est dans ce livre que se retrouve le *Tableau économique* qui excita un si vif enthousiasme, et qui fut si ardemment lu, commenté, expliqué, amplifié et développé par les disciples de Quesnay. L'épigraphe : *Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*, indique énergiquement quelle était la pensée de cet écrit. Le *Tableau économique*, avec son explication, et les *Maximes générales du gouvernement économique*, sous le titre d'*Extraits des économies royales de Sully*, fut imprimé au château de Versailles, in-4°, 1758. Il a été réimprimé dans *l'Ami des hommes*, dont il forme la fin de la 6e partie.

2°. *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*, in-8°, 1773. Ce livre, sans valeur aucune, publié un an avant sa mort, malgré ses amis, atteste seulement l'affaiblissement de ses facultés. Nous le mentionnons à cause du titre qui pourrait tromper.

3°. *Observations sur la psychologie, ou Science de l'âme.* Cet ouvrage, avec deux autres, fut imprimé à Versailles, par ordre exprès de Louis XV, qui en tira lui-même quelques épreuves; mais il fut séquestré, et il n'en est pas resté un seul exemplaire dans la famille de l'auteur. C'est tout ce qu'on en sait. FR. R.

QUEVEDO DE VILLEGAS (Don Francisco), né à Madrid, en l'année 1500, mort à Villanueva-de-los-Infantes, en 1645, est un écrivain de grand renom; mais il n'est guère connu parmi les philosophes. Le *Manuel* de Tennemann nous indique un de ses ouvrages comme devant être consulté pour l'histoire de la philosophie stoïcienne. C'est un opuscule qui a pour titre : *Epicteto y Phocilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la comun opinion*, in-12, Madrid, 1635. Si Quevedo de Villegas avait rempli toutes les promesses de ce titre, il aurait pu faire un ouvrage très-intéressant; mais il ne se proposait pas autre chose que de mettre en vers les sentences d'Epictète. L'apologie d'Epicure qui termine le volume est écrite en prose; mais la prose de Quevedo n'a guère plus de gravité que ses vers. Il y a plus de philosophie dans ses paraphrases sur le *Brutus* de Plutarque, qui ont été traduites en latin par Graswinckel, sous le titre de *In Plutarchi Marcum Brutum excursus politici*, in-4°, La Haye, Vlacq, 1660. B. H.

QUIDDITÉ [*quidditas* ou *quiditas* : de *quid*, quoi?]. C'est la traduction, en langage scolastique, de ce qu'Aristote appelle τό τι ἦν εἶναι, et qu'on a nommé plus tard *forme substantielle;* c'est ce qui répond à cette question : quelle est la nature d'une chose, τί ἐστι? ou qu'est-

ce qui la distingue de toute autre? Qu'est-ce qui fait que nous la concevons, non comme l'être en général, mais comme tel ou tel être? En effet, l'être est un attribut qui appartient indistinctement à tout ce qui est; mais tout ce qui est ne se ressemble pas; une chose n'est pas simplement, elle est aussi telle ou telle chose. L'ensemble des conditions d'où résulte ce caractère, et qui la font concevoir à notre esprit comme un être particulier, déterminé, concret, voilà ce que les philosophes du moyen âge désignaient sous le nom de *quiddité*, à l'imitation de l'expression employée par le philosophe grec. La quiddité est donc l'essence même de chaque chose, et comprend, en un tout indivisible, la substance aussi bien que les qualités; car l'un de ces deux éléments n'est qu'une abstraction sans l'autre, c'est-à-dire un être en général, non un être déterminé. C'est dans la substance même que les qualités ont leur principe, et c'est par les qualités que la substance se manifeste et devient une nature distincte. *Voyez* Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, c. 6.

QUIÉTISME. On appelle quiétisme une doctrine religieuse mystique, qui s'est produite à diverses époques au sein de l'Eglise pour y être condamnée, soit au XII[e] siècle parmi les sectes manichéennes des albigeois et des vaudois, soit au XIV[e] dans l'intérieur des couvents, dont les moines, surnommés *hésychiastes* (d'ἡσυχία), s'adonnaient à la contemplation; plus tard sous le nom de molinosisme, en 1637, du moine portugais Molinos, qui en était l'auteur; et enfin sous celui de quiétisme, dans la célèbre discussion élevée entre madame Guyon, Fenélon et Bossuet, à la fin du XVII[e] siècle.

On peut résumer le quiétisme de Fenélon, en l'extrayant de son livre des *Maximes des saints*, condamné par Innocent XII, de la manière suivante :

« 1°. Il est dans cette vie un état de perfection dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu ;

« 2°. Il est des âmes tellement embrasées de l'amour de Dieu, et tellement résignées à la volonté de Dieu, que si, dans un état de tentation, elles venaient à croire que Dieu les a condamnées à la peine éternelle, elles feraient le sacrifice absolu de leur salut. » (*Vie de Fenélon*, par M. le cardinal de Bausset, t. I[er], p. 268.)

Madame Guyon allait plus loin : elle croyait avoir trouvé une méthode sûre, « par laquelle on pouvait conduire les âmes les plus communes à cet état de perfection où un acte continuel et immuable de contemplation et d'amour les dispensait pour toujours de tous les autres actes de religion, ainsi que des pratiques de piété les plus indispensables selon la doctrine de l'Eglise catholique. » (*Ubi supra.*)

Ces pieuses exagérations, ces aberrations, si l'on veut, de l'amour mystique, avaient-elles assez d'importance pour qu'elles dussent agiter la cour de Louis XIV, faire jeter en prison madame Guyon, élever entre les deux prélats les plus justement illustres de cette époque une lutte qui ne fut pas toujours exempte d'aigreur, et où l'un d'eux oublia plus d'une fois les devoirs de la charité?... Nous ne le pensons pas. Encore qu'il soit facile de montrer que cette doctrine peut renfermer certaines conséquences dangereuses, en particulier explicite-

ment produites dans les ouvrages de Molinos, ces conséquences ne portent pas nécessairement à la pratique, et elles appartiennent plutôt à la nature vicieuse de l'individu qui s'y abandonne, qu'aux principes en eux-mêmes : elles n'étaient surtout point à craindre dans madame Guyon, dont la vie a été reconnue pure par ses adversaires comme par ses amis.

Madame Guyon croyait pouvoir, par une méthode qui lui était propre, conduire les âmes les plus communes à la contemplation la plus sublime : elle se trompait sans doute; mais plusieurs saints, plusieurs chefs d'ordre n'avaient-ils pas eu, avec l'approbation de l'Eglise, des prétentions à peu près analogues ?

Fenélon effaçait la crainte des peines de l'état de perfection;... mais l'Evangile, les Pères, les écrivains mystiques les plus accrédités n'ont-ils pas professé la même doctrine ? Et quant au sacrifice absolu du salut, la contradiction qui ressort des termes mêmes de cette singulière affirmation ne prouve-t-elle pas suffisamment que c'est là une de ces expressions exagérées, de ces poétiques hyperboles dont on pourrait signaler encore d'autres exemples dans le langage des écrivains ecclésiastiques, et qui ne sauraient être prises à la lettre ?

Quoi qu'il en soit, madame Guyon, devenue veuve à vingt-huit ans, avait vu ses dispositions pieuses approuvées par l'évêque de Genève, et secondées par le P. Lacombe, barnabite, qui fut plus tard entraîné dans sa disgrâce, et enfermé à la Bastille par la sévérité un peu précipitée de M. de Harlay, archevêque de Paris. Madame Guyon n'échappa point elle-même à la captivité l'année suivante, 1688, et fut enfermée aux religieuses de Sainte-Marie de la rue Saint-Antoine. Mais M. de Harlay, n'ayant rien trouvé dans la procédure de son official qui inculpât sérieusement madame Guyon, et sollicité, d'ailleurs, par madame de Maintenon, exigea d'elle une soumission conforme à ses déclarations, et lui rendit la liberté.

Ce fut à cette époque de sa vie que la reconnaissance conduisit madame Guyon aux pieds de madame de Maintenon, et que le hasard lui fit connaître Fénelon à Saint-Cyr. Elle jouit alors de l'estime et de l'affection de ces deux personnes, dont la seconde seule devait lui rester fidèle.

Mais il n'était ni dans la nature de madame Guyon de se taire, ni dans celle de ses idées de ne pas agiter les esprits autour d'elle. Sous l'influence des conseils prudents de l'abbé Godet Desmarêts, évêque de Chartres, son directeur, madame de Maintenon ne tarda pas d'abord à se refroidir pour elle, bientôt à l'abandonner tout à fait. Cette femme remarquable, quoique pleine d'estime et même de goût pour madame Guyon, avait justement senti qu'elle ne pouvait maintenir la règle pour les dames de Saint-Cyr, en leur prêchant la liberté des enfants de Dieu, attendu, dit-elle dans une de ses lettres, que « beaucoup se servent de cette liberté pour ne s'assujettir a rien. » C'est là, en effet, le danger de ces doctrines dans les personnes dont l'esprit les accepte, sans que le cœur soit pénétré de leur véritable esprit.

Bossuet parut alors sur la scène de cette curieuse controverse, et

l'on doit reconnaître qu'il se conduisit prudemment, chrétiennement dans ses premiers rapports avec madame Guyon, qu'il lui montra une bienveillance toute paternelle, et ne lui épargna pas les plus sages conseils ; mais l'esprit inquiet de cette femme exaltée ne lui permit point de les suivre. Blessée des bruits injurieux qui venaient la troubler dans sa solitude, elle demanda des juges de ses mœurs et de sa doctrine. On lui désigna pour commissaires Bossuet, M. de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne, M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice. Ils tinrent leurs conférences à Issy, pendant que madame Guyon vivait retirée dans le couvent de la Visitation de Meaux.

Nous n'entrerons point dans le détail des conférences d'Issy ; nous les résumerons seulement, après avoir fait remarquer quelle place tint une simple question de spiritualité, à une époque cependant (1695) où le goût des grandeurs humaines et des gloires périssables animait encore la cour de Louis XIV et ce prince lui-même. Les ouvrages de madame Guyon tendaient à faire croire que l'âme pouvait se trouver dans un état tel, qu'absorbée dans l'amour de Dieu, elle ne vivait plus de sa vie propre, et ne voulait plus que par la volonté divine. Ces principes qui s'étaient montrés tels dans les ouvrages de Molinos, qu'on pouvait en tirer des conséquences funestes, furent réfutés avec soin par les prélats, et ils y opposèrent une déclaration en trente-quatre articles, dans laquelle ils rendirent à l'âme sa spontanéité propre, la responsabilité de ses actes, et l'obligation d'accomplir explicitement les devoirs que l'Eglise impose à ses enfants : sage mesure, si l'on considère à quels excès s'est quelquefois laissé aller l'esprit mystique ; mais mesure qui méconnaissait peut-être un état possible de l'âme humaine, dont non-seulement la plupart des religions, mais quelques systèmes de philosophie ont admis la réalité. La destinée ultérieure des personnes illustres mêlées à la dispute du quiétisme ne saurait avoir sa place dans un article consacré à l'examen philosophique de cette doctrine. Nous ne nous occuperons donc plus maintenant de Bossuet, de Fenélon et de madame Guyon ; nous dirons seulement qu'après une controverse animée, dans laquelle Fenélon répondit avec succès à plusieurs écrits de Bossuet, parmi lesquels sont principalement importants l'*Instruction sur les états d'oraison*, et la *Relation du quiétisme*. Le livre des *Maximes des saints*, composé par l'archevêque de Cambrai pour rendre compte au public de sa doctrine sur les matières contestées, ayant été condamné par un bref d'Innocent XII, en 1699, celui-ci prit le parti de se soumettre. Nous chercherons donc désormais dans la psychologie et dans l'histoire la raison de ces doctrines et la part de vérité qui peut leur appartenir.

Historiquement, la doctrine du quiétisme paraît pour la première fois dans la religion et la philosophie des Indiens. Psychologiquement, l'état qu'elle préconise peut se développer spontanément ou sous l'empire d'une action extérieure, dans une âme quelconque, ignorante ou éclairée, ayant de ce qui se passe en elle la connaissance réfléchie et scientifique, ou simplement la conscience qu'elle ne peut manquer d'en avoir.

Personne n'ignore que les esprits les plus disposés à la vie mystique, dans les premiers siècles de l'Eglise, rattachèrent leur doctrine à

saint Jean, opposant ces mouvements d'amour exalté à la vie active et militante dont ils voyaient dans saint Pierre le symbole et le premier apôtre. Il n'était donc pas possible qu'un jour ou l'autre, sur tel ou tel point, le quiétisme n'apparût pas parmi les chrétiens avec le cortége de ses sentiments désintéressés et les dangers de ses excès. Si ce fut à la fin du XVIIIe siècle qu'il atteignit son plus haut développement, il n'en était pas moins déjà en germe dans les pratiques de quelques hérétiques, et dans les ouvrages de plusieurs écrivains orthodoxes, dans les écrits de Tauler, par exemple, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales; et le livre des *Maximes des saints*, composé par Fénelon dans le but méconnu de réprimer tous les excès, témoigne que lorsque cette doctrine attira sur lui la persécution, elle n'était pas nouvelle parmi les chrétiens.

Un fait digne de remarque, et qui prouve bien que la doctrine du quiétisme n'est pas uniquement chrétienne, et qu'avant tout elle se rattache à une origine orientale, c'est qu'elle est presque inconnue, du moins dans son caractère exclusif, aux premiers siècles de l'Eglise, tandis que, dès le troisième, elle s'exprime de la manière la plus précise dans l'école d'Alexandrie: « L'âme, dit Plotin, en arrivant à Dieu, fait comme le visiteur qui, après avoir considéré les ornements d'une maison, ne la regarde plus dès qu'il en aperçoit le maître. Ici le maître n'est pas un homme, mais un dieu; et ce dieu ne se contente pas d'apparaître au spectateur, il le pénètre et le remplit tout entier. Le bien n'est pas, comme la beauté, comme l'intelligence, un objet de contemplation, mais d'amour. L'âme, tout entière à cet amour, se dépouille de toute forme, même intelligible; car toute forme est un obstacle qu'il lui faut écarter, si elle veut enfin se trouver en présence du bien, seul à seul avec lui. C'est donc dans ce recueillement absolu qu'elle voit tout à coup *en elle-même* paraître le dieu; elle le voit face à face, *elle ne fait plus qu'un avec lui*. Telle est l'intimité de cette union, que l'*âme ne se sent plus distincte de l'objet de son amour :* car c'est le propre de l'amour de fondre *en une seule et même nature* celui qui aime et celui qui est aimé. Elle ne sent plus son corps, ni qu'elle est dans un corps; elle ne s'affirme plus *comme vivante,* comme humaine, comme essence pure; elle perd jusqu'à la *conscience.* En cet état, l'illusion n'est plus possible, car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est tout ce qu'elle dit, elle l'est même avant de le dire; elle le témoigne, non par la parole, mais par un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » (Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* t. 1er, p. 584.)

Ce résumé, composé, par l'habile critique que nous venons de citer, de phrases extraites et traduites de la sixième *Ennéade* de Plotin, exprime le fond même du quiétisme. Nous en trouverions facilement la confirmation dans les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, disciples et successeurs de Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus; nous n'insisterons point. Nous en pourrions suivre la trace, jamais aussi claire il est vrai, réelle cependant, à travers les aberrations théologiques de quelques esprits aventureux du moyen âge, et sous quelques-uns des systèmes philosophiques qui se sont succédé jusqu'à nos jours. On peut dire d'une manière générale, mais non exclusive,

que le quiétisme se trouve au fond de tout système qui incline d'une manière prononcée au panthéisme.

Que doit penser du quiétisme la critique philosophique ? il est difficile de le dire. Le criterium accepté aujourd'hui, avec raison, pour apprécier les systèmes divers de philosophie, en distinguer l'erreur, en saisir la vérité, c'est l'observation psychologique ; mais l'observation psychologique appliquée d'une manière générale, celle qui nous fait pénétrer jusqu'aux phénomènes qui se produisent dans toutes les intelligences, celle qui révèle des conditions communes, des lois générales. Quant à ces états particuliers, extraordinaires, qui ne sauraient être connus tout entiers que par celui qui les éprouve, que la conscience uniforme du genre humain ne saurait réfléchir, il ne peut en être jugé en dernier ressort, et leur variété même exclut toute théorie par laquelle on tenterait de les expliquer. Il n'y a point de science du particulier, a dit Aristote avec raison et profondeur. Objet de dédain pour les uns, de curiosité pour les autres, d'enthousiasme et d'amour pour ceux qui croient y être appelés, ces états doivent être considérés comme en dehors de l'investigation philosophique.

Bourdaloue, consulté par madame de Maintenon sur cette matière délicate, en 1694, lui répondit par une longue et remarquable lettre. Tout en restant dans son point de vue théologique, il semble partager l'avis que nous venons d'énoncer en ne nous fondant que sur les données de la raison. On lira sans doute avec plaisir ces paroles remarquables d'indépendance et de bon sens : « Ce qui serait à souhaiter dans le siècle où nous sommes, ce serait qu'on parlât peu de ces matières, et que les âmes mêmes qui pourraient être véritablement dans l'*oraison de contemplation*, ne s'en expliquassent jamais entre elles, et, encore même, *rarement avec leurs pères spirituels.* » (Cité dans la *Vie de Fénelon*, par M. de Bausset, t. I[er], p. 405.)

Examinons maintenant, pour terminer, si les dangers du quiétisme sont aussi réels qu'on l'a dit : nous pourrons décider alors si le retentissement donné à cette discussion n'a pas été plus imprudent que sage, et si le silence n'eût point hâté un oubli que le bruit même et l'éclat n'ont pu éloigner de cette querelle. Que les conséquences exprimées dans la condamnation de Molinos et dans celle de madame Guyon soient, en réalité, parmi celles qu'on peut légitimement tirer du quiétisme, c'est ce dont on ne saurait douter ; que ces conséquences favorisent les illusions et les écarts des sens, cela n'est pas moins certain ; mais de ces conséquences, simplement possibles, est-il nécessaire de conclure que les personnes arrivées en effet à ce degré de spiritualité et d'abnégation, ou exaltées jusqu'à s'y croire parvenues, céderont inévitablement à ces appétits grossiers, à ces désirs voluptueux, et ne trouveront pas, dans la situation même de leur esprit et de leur cœur, des motifs d'agir plus élevés que les motifs vulgaires et des raisons de se respecter elles-mêmes ? c'est ce qu'il est impossible de soutenir. On voit tous les jours des hommes qui valent mieux que leurs doctrines, et dont les heureux instincts n'ont point de peine à les soustraire à des passions que leur esprit ne désapprouve pas assez. A plus forte raison doit-il en être ainsi lorsqu'une doctrine, élevée

et pure en elle-même, suppose dans l'âme qui l'accepte des sentiments incompatibles avec la pratique du mal. Sans doute, l'homme qui ne craint point la justice de Dieu a un motif de moins de résister aux entraînements coupables ; mais si cette crainte n'existe pas, précisément par l'exagération qu'a prise en lui l'amour du bien, cette exagération même écarte plus puissamment de lui les mauvais désirs et les actes coupables. L'extrême délicatesse de ces âmes, qui leur inspire une sorte d'indifférence pour tout ce qui n'est pas de l'ordre le plus élevé, comporte pour le mal une aversion bien plus rassurante que les résolutions les plus courageuses et les terreurs les plus salutaires. Le danger est surtout pour celui qui emprunte à la doctrine du quiétisme ce qui peut favoriser ses passions sans s'être élevé dans la région où l'on supposait qu'elles ne sont plus. Mais alors ce n'est pas le quiétisme qui serait dangereux, c'est le mélange coupable d'une doctrine élevée avec de grossiers instincts.

Disons donc, en nous résumant, que le quiétisme n'est point une doctrine, mais un état; état peut-être imaginaire, peut-être réel, mais auquel doit se mêler facilement l'erreur, et dont il est d'ailleurs difficile de juger, car il échappe à l'observation, et la science ne possède pas de principes généraux capables de l'expliquer.

Les écrits qui ont paru sur le quiétisme, indépendamment des œuvres de madame Guyon, des *Instructions* de Bossuet, et des *Maximes des saints* de Fénelon, sont presque innombrables. Nous nous contenterons d'indiquer ici une dissertation récemment publiée par M. Bonnel, sous ce titre : *De la controverse de Bossuet et Fénelon, sur le quiétisme*, in-8°, Mâcon, 1850. On y trouvera les renseignements les plus abondants et les plus exacts. H. B.

R

RABAN-MAUR, disciple d'Alcuin à l'école de Tours, fut ensuite écolâtre à l'abbaye de Fulde, puis archevêque de Mayence. Il mourut en 856, âgé de quatre-vingts ans. C'est par lui que l'étude des lettres profanes fut introduite dans la Germanie, et il forma de nombreux élèves. Il existe un recueil de ses œuvres en 6 volumes in-f°, publiés en 1627, à Cologne, par les soins d'Antoine de Hénin, évêque d'Ypres. Nous y trouvons un immense traité ayant pour titre *de Universo*, qui contient des renseignements pleins d'intérêt sur l'état des connaissances au IXe siècle. Cependant, il y a dans ce traité peu de philosophie. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* mentionnent, parmi les ouvrages perdus ou supposés de Raban, un traité *de Naturis rerum*, dont le titre semble annoncer quelque chose d'analogue au traité de Jean Scot Erigène, *de Divisione naturæ*; mais c'est un indice trompeur : le *de Naturis rerum*, dont la Bibliothèque nationale possède un manuscrit, n'est pas autre chose que le *de Universo*. C'est M. Cousin qui nous a fait connaître les opuscules philosophiques de Raban-Maur : une glose sur l'*Isagoge* de Porphyre, et

une autre sur l'*Hermeneia* d'Aristote, qui se trouvent l'une et l'autre à la Bibliothèque nationale, sous le n° 1310 du fonds de Saint-Germain. Aux fragments de ces gloses publiés par M. Cousin, aux pages 107-110 et 312, 313, 315, 316 de ses *Fragments* (t. III), il faut ajouter un nouvel extrait donné par l'auteur de cet article (*de la Philosophie scolastique*, t. Ier, p. 109). Raban-Maur appartient à l'école nominaliste : il argumente énergiquement contre la thèse de l'unité de substance; et quand il s'agit de déterminer la nature des entités prédicamentales, il les réduit, comme Abélard doit le faire après lui, à des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'exacte observation des choses. B. H.

RAISON. La raison n'est pas pour nous une vague dénomination de l'ensemble des facultés intellectuelles, ou de la réflexion et du raisonnement; mais une expression spéciale qui désigne ce merveilleux pouvoir de connaître l'infini et l'absolu dont l'intelligence humaine a été douée. Si la raison ainsi entendue n'est pas l'intelligence tout entière, elle en est le principe; et si elle n'est pas la source, elle est la condition essentielle de toutes nos idées sans exception. Aux deux faces de la réalité, le fini et l'infini, correspondent deux faces de notre intelligence, l'une qui a vue sur le fini, et l'autre qui a vue sur l'infini. Le fini et l'infini sont comme les deux catégories les plus générales de la pensée. Toutes nos idées rentrent dans l'une et dans l'autre, toutes celles qui se rapportent au fini sont relatives et contingentes et dérivent immédiatement des sens ou bien du travail de l'esprit sur les données des sens: toutes celles, au contraire, qui se rapportent à l'infini, sont absolues et nécessaires, et dérivent de la raison. La raison est donc cette face de notre intelligence qui regarde l'infini: c'est la faculté d'apercevoir l'infini ou l'absolu. Nous ne distinguerons pas l'un de l'autre ces deux termes d'infini et d'absolu, parce que l'infini ne signifie pas seulement ce qui est sans bornes ou sans conditions dans l'espace, mais aussi ce qui est sans bornes et sans conditions dans le temps, c'est-à-dire ce qui est absolu.

Passons en revue les idées absolues qui dérivent de la raison, pour ensuite arriver à déterminer la nature de la raison. Tous les philosophes rationalistes ne sont pas d'accord sur le nombre des idées qui ont leur origine dans la raison; mais, quel que soit le nombre des distinctions qu'on peut reconnaître entre elles, nous croyons qu'elles se réduisent toutes à une seule et même idée, l'idée de l'infini. L'idée de l'infini est l'idée fondamentale, l'idée unique de la raison: voilà ce que d'abord nous entreprendrons de prouver. Les philosophes empiriques ont tous nié ou plus ou moins méconnu la réalité et les vrais caractères de cette idée de l'infini, sur laquelle toujours s'est engagée la principale lutte entre l'empirisme et l'idéalisme. C'est contre elle que tous les philosophes sensualistes, sans exception, ont dirigé leurs coups. Ils ont nié son existence, ou bien l'ont accusée d'être tellement obscure et confuse, qu'on ne peut rien fonder sur elle. Toute intelligence, répondrons-nous avec Descartes, Malebranche et Fénelon, n'a-t-elle donc pas la conception de quelque chose qui ne passe pas, et qui n'a de bornes ni dans le temps ni dans l'espace? Toute intelligence n'affirme-t-elle

donc pas, sous une forme ou sous une autre, un être premier et infini, une perfection souveraine, un ordre, un bien, un beau absolus? Sans doute il n'est pas donné à notre intelligence finie d'égaler ce qui est infiniment intelligible, ni d'embrasser tout ce que l'infini comprend: il répugne même à la conception de l'infini qu'il puisse être embrassé ou compris. Mais si la connaissance que nous avons de l'infini est bornée, nous entendons clairement que l'objet de cette connaissance est sans bornes, et ainsi nous avons une idée très-claire de l'infini. Ne peut-on donc apercevoir l'infini sans le comprendre, de même qu'on touche une montagne sans l'embrasser? Si nous ne connaissions pas clairement l'infini, pourrions-nous raisonner sur son essence avec autant d'assurance, en exclure tout ce qui ne lui convient pas, tout ce qui ressemble à la figure, au nombre, au mouvement, et en affirmer tout ce qui lui convient?

Quelques-uns, trompés par la composition du mot *infini*, ont objecté que c'était une idée purement négative et, en conséquence, dépourvue de toute valeur réelle. Mais qu'est-ce que le fini, sinon une borne, une négation? Or, l'infini étant la négation du fini, il exclut d'une manière absolue toute borne, toute restriction; l'idée de l'infini est la négation absolue de toutes les négations; elle exprime ce qui est positif par excellence; elle est l'affirmation suprême. Mais cette idée ne pourrait-elle pas dériver de l'expérience? ne serait-elle pas le résultat d'additions, de constructions, d'amplifications, de généralisations successives, comme l'ont affirmé tous les philosophes empiriques? Par l'expérience aidée de l'imagination, nous pouvons, il est vrai, reculer sans cesse les limites du fini, à tel point qu'il surpasse toute mesure sensible, à tel point que nous n'en apercevions plus la borne; mais cette borne, que notre imagination ne peut plus se représenter notre raison ne cesse pas de la concevoir. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est: je puis, par cette voie de l'expérience et de l'imagination, obtenir l'indéfini, mais jamais l'infini. L'indéfini, c'est ce dont mon imagination ne peut trouver la borne, quoique je conçoive clairement que cette borne existe; l'infini, au contraire, c'est ce que ma raison conçoit comme étant sans bornes d'une manière absolue. J'ai beau épuiser mon imagination à pousser l'indéfini aussi loin qu'il m'est possible, au point où je m'arrête je suis tout aussi éloigné de l'infini qu'au point d'où je suis parti: car entre l'indéfini et l'infini, il n'y a pas de comparaison possible; la distance demeure toujours la même, c'est-à-dire toujours infinie. En outre, si l'idée de l'infini résultait de l'addition de parties successives, ces parties formeraient une série, une certaine somme, un certain tout, et chacune d'elles, en conséquence, serait en un rapport déterminé avec ce tout, c'est-à-dire avec l'infini; elle en serait une fraction quelconque, un centième, un millième, etc., ce qui est contradictoire avec l'idée de l'infini.

Donc l'idée de l'infini ne vient pas de l'expérience; elle ne se forme pas successivement par rapprochement de pièces et de morceaux, mais elle se révèle tout d'un coup et immédiatement à la raison. Aussitôt que, pour la première fois, nous avons eu conscience de notre nature finie, aussitôt notre raison conçoit une autre nature infinie. Dans

l'ordre d'acquisition de nos idées, c'est la connaissance du fini qui précède la connaissance de l'infini. Nous débutons par le fini, et, à l'occasion du fini, notre raison aperçoit immédiatement l'infini. Ceci est une loi générale qui se démontre en particulier pour chacune des notions de la raison impersonnelle : c'est toujours à propos de quelque chose de contingent et de fini que notre raison découvre l'absolu, l'infini; mais dans l'ordre de la réalité, c'est, au contraire, l'infini qui précède le fini; il en est le principe et le fondement, c'est de lui que le fini tient tout ce qu'il possède de substantialité et de causalité. L'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée de l'infini, et l'idée de l'infini est à son tour l'antécédent logique de l'idée du fini. Telle est la formule par laquelle, avec M. Cousin, nous exprimons le double point de vue sous lequel on doit considérer les rapports de ces deux idées.

Ce n'est pas seulement en de rares et solennelles occasions que l'infini se découvre à notre intelligence; entre ces deux idées il y a une corrélation nécessaire : la première étant donnée, l'autre ne peut pas ne pas suivre. Le fini n'étant rien autre chose qu'une restriction, une diminution de l'être infini, comment notre esprit pourrait-il le connaître sans connaître en même temps l'infini ?

De même, dit Fénelon, qu'on ne conçoit la maladie, qui est la privation de la santé, qu'en se représentant la santé même; de même qu'on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force, et les ténèbres qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière, de même on ne peut concevoir le fini, qui est la privation de l'infini, sans concevoir l'infini lui-même. Bossuet n'exprime pas moins fortement cette corrélation nécessaire du fini et de l'infini. « On dit le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit devant ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur : insensé qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans la pensée, et que l'imparfait en toute façon n'est qu'une dégradation. Dis, mondain, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Entends-tu la privation, sinon par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? » (2e *Élévation*, 1re semaine.) Aussi, si nous réfléchissons sur ce qui se passe en notre pensée, reconnaîtrons-nous que l'idée de l'infini et de l'absolu est constamment présente à notre esprit, en opposition à l'idée du fini et du contingent. Elle est permanente en notre esprit, elle entre dans tous les moments de notre pensée, elle est, pour ainsi dire, le fond nécessaire sur lequel se dessinent toutes les scènes variées et mobiles du fini et du contingent.

Telle l'idée de l'infini se découvre à nous dans les profondeurs de l'intelligence humaine, avec les caractères de l'universalité et de la nécessité. Allons maintenant de l'idée elle-même à son objet; recherchons à quoi, en dehors de notre intelligence, elle correspond dans la réalité, et ainsi nous connaîtrons l'objet et la nature même de la raison.

Quelle sera la cause, l'original, l'exemplaire de cette idée de l'infini

qui, par le plus incompréhensible de tous les prodiges, se manifeste en notre intelligence finie? Cette cause, cet original, cet exemplaire, comme l'ont si bien démontré Descartes et Malebranche, ne peuvent être en nous; il doit, pour le moins, y avoir autant de réalité dans l'effet que dans la cause, autant de perfection dans l'original que dans la copie; comment donc l'idée de l'infini serait-elle un reflet de notre nature imparfaite et bornée? L'idée de l'infini ne peut venir ni de nous, ni de rien qui soit fini. De quelle nature cette idée merveilleuse serait-elle le reflet et l'image, sinon d'une nature infinie, sinon de l'être infini lui-même? L'idée de l'infini ne peut avoir pour objet que l'être infini lui-même présent à notre intelligence, et l'existence de l'être infini est renfermée dans l'idée même que nous en avons. Si Dieu est pensé, il faut qu'il soit, a dit énergiquement Malebranche.

Cette notion de l'infini, reconnue et acceptée dans toute sa portée, nous donne l'unique fondement de la métaphysique et de la théodicée; nous transporte au sein de l'absolu, au sein de l'être des êtres, en même temps qu'elle est l'expression du rapport permanent qui nous unit avec lui.

Si l'on nous demande comment tous les hommes ayant cette idée de l'infini qui a pour objet immédiat l'être infini lui-même, tous n'ont pas connu et ne connaissent pas encore l'unité et l'infinité de Dieu, nous répondrons par la différence qui existe entre une notion vague et confuse, et cette même notion éclairée par l'analyse et la réflexion. Toutes les intelligences, sans doute, possèdent l'idée de l'infini; mais toutes ne sont pas capables de suivre cette idée dans sa portée et d'en reconnaître nettement l'objet, et voilà pourquoi elles ont tant de peine à s'élever jusqu'à l'idée pure d'un Dieu unique et infini, souverainement parfait; voilà pourquoi elles altèrent cette notion par de misérables superstitions. Demander pourquoi tous les hommes ayant l'idée de l'infini, n'ont pas les mêmes pensées de Dieu, répond Descartes à Gassendi, c'est de même que si l'on s'étonnait que, tous ayant l'idée de triangle, chacun n'y remarque pas également autant de propriétés, et quelques-uns lui en attribuent plusieurs faussement. Cependant, au sein même des superstitions qui défigurent l'idée de Dieu, on peut encore en reconnaître quelques traits. Regardez au fond de toutes les mythologies, même les plus grossières, et vous y trouverez toujours quelques étincelles de la croyance en un Dieu infini. Tous ces dieux de différents ordres, de différentes fonctions dont elles peuplent l'univers, forment entre eux une sorte de hiérarchie au sommet de laquelle apparaît, dans une obscurité mystérieuse, un être plus puissant qu'eux tous réunis, et qui, plus ou moins vaguement, correspond à cette idée de l'infini commune à toutes les intelligences humaines. Telle est l'idée unique de la raison, et tel est aussi l'objet unique et invariable que, tantôt sous une face et tantôt sous une autre, elle découvre à notre intelligence. Qu'on passe en revue toutes les idées universelles et absolues attribuées à la raison, telles que les idées de cause, d'espace, de temps, d'ordre, de bien et de beau, et on reconnaîtra qu'en effet elles ne reçoivent toutes de la raison qu'un seul et même

élément, l'élément de l'absolu ou de l'infini; tandis que toutes, abstraction faite de cet élément, elles dérivent de l'expérience pour tout le reste. De même toutes n'ont qu'un seul et même objet, à savoir, l'être infini, considéré sous telle ou telle face de son essence ou de ses attributs.

Examinons d'abord l'idée de cause. D'où nous vient la première idée de cause? Pour nous la donner, il n'est pas besoin qu'intervienne une révélation de la raison, il suffit de la conscience de nous-mêmes et de notre propre causalité. Pour nous connaître nous-mêmes, il faut nous distinguer de tout ce qui n'est pas nous, il faut nous opposer au *non-moi*, et, en conséquence, agir et réagir : aussi notre âme ne se manifeste-t-elle à elle-même que par l'énergie qui lui est propre, c'est-à-dire comme une cause essentiellement active. Voilà la part de l'expérience. Elle nous donne l'idée de cause, mais d'une cause bornée et finie. Voici maintenant la part de la raison. Par une nécessaire corrélation, à propos de cette cause finie, elle nous fait en même temps apercevoir la cause première, absolue, infinie, qui est le principe et le fondement nécessaire de toutes les causes secondes et finies; mais cette cause infinie, qu'est-elle, sinon l'être infini lui-même? La seule substance que nous connaissions directement, et d'après le type de laquelle nous devons concevoir toutes les autres, est notre âme, qui se manifeste à nous comme cause, en même temps que substance. Toute substance est cause, et toute cause est substance. La substance et la cause, séparées l'une de l'autre, ne sont, comme l'a si bien démontré Leibnitz, que de pures abstractions. Substantialité et causalité doivent s'identifier au sein de la réalité infinie, comme au sein de la réalité finie. La causalité n'est pas seulement un attribut, mais l'essence même de l'être infini. Otez la causalité, vous n'avez plus qu'un dieu mort, un dieu abstrait. Soit donc que la raison nous découvre ou l'être infini ou la cause infinie, elle ne nous montre qu'un seul et même objet.

Les parts respectives de la raison et de l'expérience sont les mêmes dans l'idée d'un espace absolu et infini. De même que l'expérience interne nous donne la notion d'une cause finie, de même l'expérience externe nous donne l'idée d'une étendue finie. C'est seulement à l'occasion de cette étendue finie que la raison nous découvre un espace absolu, infini. Ici encore la raison n'ajoute que l'infini aux données de l'expérience. Mais quel est l'objet de cette nouvelle idée de la raison, et comment le ramener à l'identité avec l'être infini? Ici se présente la difficile question de la nature de l'espace, que nous ne pouvons écarter sans renoncer à la démonstration de notre théorie de la raison. Faut-il, avec Kant, enlever à l'espace toute réalité, pour n'en faire qu'une forme de notre entendement, ou bien lui attribuer, comme Gassendi, une sorte de réalité indépendante? Faut-il, comme Descartes, l'identifier avec l'étendue matérielle, ou le réduire, comme Leibnitz, à n'être qu'un rapport de coexistence avec les choses? Aucune de ces hypothèses ne rend compte de la nature de l'espace et des caractères avec lesquels la raison le conçoit. La nécessité où nous sommes de placer au sein de l'espace tous les phénomènes extérieurs, les inextricables difficultés qui résulteraient d'une réalité quelconque

attribuée à l'espace, voilà les seules preuves que donne Kant en faveur de l'idéalité transcendantale de l'espace. Mais la nécessité de la notion d'espace, au lieu de prouver qu'elle n'est qu'une forme de notre intelligence, ne prouve-t-elle pas plutôt qu'en dehors de nous elle a un objet qu'il est impossible à notre raison de ne pas apercevoir? Assurément tout n'est pas clair ni facile à concevoir dans la nature du temps et de l'espace; mais ces difficultés inextricables dont parle Kant tiennent aux idées fausses sur la réalité de l'espace, et non pas à l'idée même de cette réalité. On ne peut lui attribuer une réalité indépendante sans tomber dans la contradiction de deux réalités infinies. Si on l'identifie avec l'étendue matérielle, on lui enlève les caractères de nécessité et d'infinité sans lesquels la raison ne peut le concevoir. Au premier abord, l'hypothèse de Leibnitz semble plus digne d'attention. Leibnitz définit l'espace un ordre de choses qui existent ensemble, sans avoir égard à aucune de leur manière d'exister, mais seulement au fait même de leur coexistence; mais cette hypothèse diffère par la forme plutôt que par le fond de celle qui identifie l'espace avec l'étendue matérielle, et le dépouille de la même façon de ses caractères de nécessité et d'infinité. Que les choses soient anéanties, et, en conséquence, leur rapport de coexistence, et, selon Leibnitz, l'espace serait en même temps anéanti. Or rien ne s'oppose à ce que nous concevions cet anéantissement des choses dont les rapports de coexistence constituent l'espace : car toutes ces choses coexistantes, réelles ou possibles, n'ayant pas en elles-mêmes leur raison d'exister, sont contingentes et finies. Mais les termes ne subsistant plus, le rapport de coexistence, c'est-à-dire l'espace, disparaît avec eux. Donc, si telle était la nature de l'espace, il n'y aurait rien en lui de nécessaire et d'absolu, pas plus que dans les choses contingentes elles-mêmes. Cependant, n'est-il pas vrai que, tandis que notre raison conçoit très-bien la possibilité de l'anéantissement de ces choses, elle ne peut concevoir l'anéantissement de l'espace lui-même dans le sein duquel elles sont placées?

L'espace cesserait d'être infini comme d'être nécessaire : car l'infinité exclut toute idée de nombre, de série, de rapport, soit dans le temps, soit dans l'espace. L'hypothèse de Leibnitz demeure donc exposée à toutes les objections sous lesquelles succombe le sentiment de ceux qui veulent identifier l'espace avec le corps. En outre, elle encourt d'une manière encore plus spéciale et plus évidente le reproche de tourner dans un cercle. En effet, loin que la coexistence des choses puisse rendre compte de la nature de l'espace, cette coexistence elle-même n'est concevable que par l'espace; car où la placer, sinon dans l'espace? Toute coexistence présuppose nécessairement l'espace, comme toute succession présuppose le temps. La coexistence peut servir à mesurer l'espace, de même que la succession à mesurer le temps; mais la confondre avec l'espace lui-même, c'est confondre la mesure avec la chose mesurée, et ce qui contient avec ce qui est contenu.

Si, d'une part, l'espace est réel, si, de l'autre, il ne peut être conçu ni comme un rapport entre les choses, ni comme une réalité indépendante, il reste qu'il soit conçu comme l'attribut d'une autre réalité;

mais étant absolu et infini, il n'y a qu'un sujet lui-même absolu et infini, c'est-à-dire Dieu seul, dont il puisse être l'attribut. L'immensité, la propriété d'être partout présent, voilà l'attribut ou plutôt la face de l'être infini qui constitue l'espace; et tel est le sentiment de Malebranche, qui définit l'étendue intelligible, nécessaire, éternelle, par l'immensité de l'Etre divin; tel est aussi celui de Fénelon, développé dans le chapitre du *Traité de l'existence de Dieu*, sur l'immensité. Mais c'est surtout Clarke qui, par sa polémique contre Leibnitz, a attaché son nom à cette théorie de l'espace. Nous lui donnons raison contre Leibnitz, et nous croyons avec lui que Dieu est le *substratum* de l'espace. Donc, lorsque nous apercevons l'espace infini, comme lorsque nous apercevons la cause infinie, nous voyons encore l'être infini, mais l'être infini considéré sous le rapport de son immensité.

Nous avons l'idée d'un temps infini comme celle d'espace infini. La conscience et la mémoire suffisent pour nous donner l'idée de notre propre durée, durée limitée et contingente; mais, à l'occasion de cette durée limitée, la raison intervient encore et nous force de concevoir une durée illimitée, un temps infini qui est le principe et le fondement de notre propre durée et de toute durée contingente. L'infini est donc encore ici le seul élément que la raison ajoute à l'expérience. Quant à la nature du temps, tout ce que nous avons dit de la nature de l'espace s'y applique exactement. Il semble qu'on ne peut se faire une certaine idée de l'espace, sans se faire une idée correspondante du temps. Tous deux ont toujours eu en métaphysique une même fortune. Les mêmes philosophes ont parallèlement reproduit sur la nature du temps les mêmes hypothèses que sur la nature de l'espace, et elles se réfutent par les mêmes arguments.

Pour Leibnitz, le temps n'est que l'ordre de succession des choses, de même que l'espace n'est que l'ordre de coexistence des choses; Kant fait du temps comme de l'espace une pure forme de l'entendement; enfin, Clarke et Fénelon ont conçu le temps de la même manière que l'espace, c'est-à-dire lui ont donné Dieu lui-même pour *substratum*. Contre l'opinion de Leibnitz et de Kant sur le temps, nous ne pourrions que répéter ce que déjà nous avons dit à propos de l'espace: c'est Clarke qui a raison sur la nature du temps, comme sur celle de l'espace. En effet, si le temps infini ne peut être conçu ni comme une réalité indépendante, ni comme une propriété, ou un rapport de choses finies et contingentes, il faut qu'il soit une propriété de l'être infini et nécessaire, une face de l'essence de Dieu. Cette face de l'essence de Dieu, objet de la notion d'un temps infini et absolu qui est en notre intelligence, est l'éternité de Dieu. C'est l'éternité divine qui est le principe et le support de toute durée et de toute succession, comme l'immensité est le principe et le support de toute étendue et de toute coexistence. Le temps infini en soi est l'éternité même de Dieu, comme l'espace infini est son immensité; et Dieu nous apparaît toujours comme l'unique objet de toutes les idées de la raison.

Nous continuons cette démonstration en soumettant à la même épreuve une autre idée de la raison, l'idée d'ordre absolu. Par l'idée d'ordre, nous entendons ce que quelques philosophes ont appelé la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature. Cette idée

est universelle. L'enfant et le sauvage ne témoignent pas moins énergiquement leur foi à l'ordre de la nature, que le savant qui en étudie les lois. Si cette idée est universelle, elle n'est pas moins absolue que toutes les autres idées de la raison.

C'est à tort qu'on lui a contesté ce second caractère, et qu'on a voulu en faire une sorte d'intermédiaire entre les principes empiriques dont elle ne se distinguerait que par son origine et son universalité, et les autres idées ou principes de la raison, sous le prétexte qu'elle pourrait être reniée sans contradiction.

Sans doute, à considérer en particulier telle ou telle loi, ou même tel ou tel système de lois, on n'y trouve rien d'absolu, et on peut penser sans contradiction qu'un jour arrivera où le soleil cessera de paraître sur notre horizon. Nous pouvons concevoir, tant qu'il nous plaît, des perturbations, des changements à l'ordre actuel que nous voyons dans les choses; mais ce qu'il nous est impossible de concevoir, c'est que ces perturbations, ces changements ne soient pas eux-mêmes les effets d'une loi encore ignorée et d'un ordre supérieur. Autant il nous est impossible de comprendre qu'un phénomène puisse se produire sans une cause, autant il nous est impossible de comprendre qu'un phénomène puisse se produire sans loi, c'est-à-dire qu'un seul instant l'univers existe sans un ordre et sans un plan. Serions-nous témoins de tous les mondes bouleversés à la fois, notre raison se refuserait néanmoins à croire à l'empire du désordre et du hasard, et, au sein de tous ces mondes bouleversés, elle croirait encore à un ordre inconnu en vertu duquel tout s'accomplit. Donc, cette notion est non-seulement universelle, mais absolue, comme toutes les autres idées de la raison. Les parts respectives de la raison et de l'expérience y sont aussi les mêmes. L'expérience nous découvre un ordre relatif entre quelques phénomènes, et, à propos de cet ordre relatif, la raison nous force de concevoir un ordre absolu de l'univers, qui en est le principe et le fondement.

Il s'agit maintenant de déterminer ce que c'est que l'ordre en soi, et quel est son rapport avec la cause infinie, avec le temps et l'espace en soi. L'objet de cette notion de la raison, comme de toute notion marquée du caractère de l'absolu ou de l'infini, est aussi l'être infini considéré sous tel ou tel de ses attributs. L'immutabilité, tel est cet aspect de l'essence divine auquel correspond la notion de l'ordre absolu. Dieu est immuable sous le triple rapport de son essence, de ses attributs et de ses actes. Il existe par lui-même; il a toujours en lui la même cause et la même raison d'existence: rien donc ne peut altérer son essence. Il est immuable dans le fond de son être; il l'est aussi dans ses manières d'être, et il ne peut subir aucune modification : car les modifications sont des bornes et des vicissitudes de l'être. Etre modifié de telle ou telle façon, c'est ne pas être le même le moment d'à présent que le moment d'avant, et c'est être de telle façon à l'exclusion de toute autre. Immuable dans sa nature, Dieu l'est aussi dans ses déterminations, dans ses rapports avec les êtres finis. Il l'est, non par suite d'une nécessité quelconque, mais par suite de l'union indissoluble de sa liberté souveraine avec sa sagesse souveraine, et par l'excellence de sa nature. Mais le monde, ouvrage de Dieu, porte l'empreinte plus

ou moins affaiblie de ses perfections, et il réfléchit l'immutabilité divine dans la généralité et la stabilité de ses lois; c'est parce que la nature de Dieu ne change pas, c'est parce que ses volontés, infiniment sages, sont immuables, que nous concevons des lois générales et stables, et un ordre immuable dans son ouvrage. Donc, cet ordre absolu que notre raison conçoit à propos de l'ordre relatif et contingent que l'expérience découvre entre les phénomènes, n'est autre chose que l'immutabilité de l'être divin, c'est-à-dire l'être infini lui-même.

La raison nous fait aussi concevoir un bien absolu et infini à l'occasion du bien relatif et contingent dont l'expérience nous donne la notion. Chercherons-nous en dehors de Dieu même l'objet de cette idée de bien qui s'impose à notre volonté comme une loi immuable et absolue de justice? Si la loi est absolue, ne faut-il pas qu'elle ait un exemplaire absolu? et où le trouver, sinon dans la nature de Dieu même? Il faut déterminer avec plus de précision quel est cet exemplaire divin. Tous les êtres, sans exception, n'existent qu'à la condition d'une participation avec la source de l'être. Mais si tous y participent, tous n'y participent pas également et ne réfléchissent pas au même degré les perfections divines. De là, une hiérarchie entre tous les êtres, et même entre nos actes et nos pensées, selon qu'ils réfléchissent plus ou moins les perfections de la nature divine. Mais Dieu se connaît et s'aime lui-même, étant le seul objet digne de son amour. N'aimant que lui-même, il aime cependant les créatures, en raison de ce qu'il y a de lui en elles, c'est-à-dire en raison du degré où elles participent à ses perfections. « Il aime donc nécessairement, dit Malebranche (*Entretiens avec un philosophe chinois*), les êtres qui participent davantage à ses perfections, l'homme, par exemple, plus que le cheval; et l'homme vertueux qui lui ressemble plus que l'homme vicieux qui défigure l'image qu'il porte de la Divinité. L'ordre éternel, immuable et nécessaire, qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, et auquel participent inégalement tous les êtres, est donc la loi éternelle, nécessaire, immuable de l'amour et des déterminations de Dieu. Il est obligé de la suivre, non pas qu'il ne demeure indépendant, mais parce qu'il ne peut ni errer ni se démentir, avoir honte de ce qu'il est, cesser de s'estimer et d'aimer toutes choses à proportion qu'elles participent à son essence. Dieu est donc juste essentiellement; il est la justice même. » Cette loi de la nature divine devient aussi la loi de la nature humaine et la règle suprême de nos déterminations, par suite de notre participation avec la substance divine et de l'union naturelle de notre intelligence avec la raison souveraine. Nous définirons donc avec Malebranche le bien en soi, l'ordre éternel et immuable des perfections divines. Ainsi, jusqu'à présent nous ne trouvons que l'infini dans les idées de la raison, et Dieu dans leur objet.

La discussion de l'idée du beau absolu nous conduira encore au même résultat. A propos de ces beautés imparfaites qui flattent nos sens, la raison nous fait concevoir une beauté absolue et infinie. A quel objet correspond cette idée en dehors de notre intelligence? quelle est l'essence de cette beauté absolue? Ici, non plus, nous n'avons pas à imaginer quelque solution nouvelle. Il nous suffit de suivre tous les

grands métaphysiciens qui ont médité sur la nature du beau, tels que Platon, Plotin, saint Augustin, Kant et Hegel. Soit qu'ils aient fait consister la beauté dans l'unité absolue, soit dans la représentation du parfait, soit dans la reproduction de l'idéal, ils ont tous compris que, lorsque notre raison contemple le beau absolu, elle contemple Dieu lui-même à travers les voiles et les symboles du monde matériel. En effet, rien dans la nature ni dans l'art ne nous apparaît comme réellement beau que ce qui éveille en nous l'idée de l'infini. On peut objecter que toute chose finie, d'après ce que nous avons dit, est affectée à l'idée d'infini, et que néanmoins nous ne jugeons pas belle toute chose finie. C'est que, pour nous apparaître comme belle, il ne suffit pas qu'une chose soit une occasion à propos de laquelle nous concevions l'infini, mais qu'elle l'exprime en elle-même, qu'elle en soit un expressif symbole. Voilà pourquoi toutes choses à notre regard ne sont pas belles, quoique toutes choses réveillent en nous l'idée de l'infini. Toutes sont également une occasion à propos de laquelle nous concevons l'infini, mais toutes ne sont pas également un symbole qui nous le représente, autant que l'infini peut être représenté. Le beau absolu étant l'infini manifesté par le sensible, le resplendissement de l'infini à travers le fini, il en résulte que l'idée de beau absolu a le même objet que les idées de cause, de temps, d'espace et de bien, c'est-à-dire l'être infini lui-même, enfermé dans l'idée même de l'infini, seule idée qui ne dérive pas de l'expérience, seule idée que la raison nous révèle.

Ramenées à cette rigoureuse unité, les idées de la raison s'éclairent les unes par les autres. L'unité démontrée de leur objet explique l'unité de leurs caractères et de leur origine, et nous conduit à la détermination de la vraie nature de cette faculté par laquelle notre intelligence finie entre en communication avec l'infini. Nous laisserons de côté toutes les équivoques, toutes les métaphores vagues et poétiques que la plupart des métaphysiciens semblent avoir pris plaisir à accumuler sur cette question de l'essence de la raison, pour n'employer les termes qu'en un sens littéral et rigoureux. Qu'est-ce donc que la raison considérée en elle-même? Est-elle une faculté personnelle nous appartenant en propre, qui, semblable à toutes nos autres facultés, fasse partie intégrante de notre nature imparfaite et bornée? Ou bien la raison n'est-elle pas impersonnelle; n'est-elle pas en nous sans nous appartenir; n'est-elle pas le lien substantiel qui nous unit à Dieu; n'est-elle pas ce qu'il y a de Dieu en nous, de Dieu, par qui et en qui nous sommes? Telles sont les deux hypothèses sur la nature de la raison entre lesquelles il nous faut nécessairement choisir.

D'après les partisans de la première hypothèse, la raison ne se distinguerait de nos autres facultés intellectuelles, de la perception extérieure ou de la mémoire, que par son objet et non par sa nature. Dans la connaissance de l'infini comme dans celle du fini, il y aurait deux termes : d'une part, un sujet qui est notre intelligence limitée; et, de l'autre, un objet sans restriction et sans bornes. Une telle conception de la nature de la raison nous paraît renfermer une insoluble difficulté ou même une contradiction. En effet, si la raison est une faculté personnelle, un organe, un œil, pour ainsi dire, de notre esprit fini et

limité, elle sera nécessairement elle-même finie et limitée. Mais, si la raison n'est pas infinie dans son essence, n'est-elle pas par là même condamnée à ne jamais voir, à ne jamais connaître ce qui n'a pas de bornes? Comment ce qui est fini embrassera-t-il ce qui est infini? comment à un sujet fini correspondra un objet infini? De même que notre œil sensible, étant borné, n'aperçoit qu'une petite partie de l'étendue visible, de même la raison, faculté personnelle et bornée de notre intelligence, ne pourrait jamais apercevoir qu'une réalité limitée et non la réalité sans bornes. Un sujet limité limite nécessairement son objet. Il y aura toujours une inévitable projection des limites essentielles au sujet qui connaît sur l'objet qui est connu. C'est là ce qu'exprime si fortement Malebranche en soutenant que l'infini n'est pas visible par une idée, et qu'il est à lui-même son idée. Donc, la raison ne peut être conçue comme une faculté personnelle, ni, pour ainsi dire, comme une fenêtre de notre intelligence ouverte sur l'infini, de la même façon que nos sens sont ouverts sur le fini.

De la démonstration qu'il n'y a pas de correspondance possible entre un sujet fini et un objet infini, il résulte qu'un objet infini réclame nécessairement un sujet infini. Mais comment concevoir deux termes également infinis placés en face l'un de l'autre? La supposition de deux termes infinis se correspondant l'un à l'autre est tout aussi contradictoire que celle d'un terme fini embrassant un terme infini: car comment ne se limiteraient-ils pas l'un l'autre? En conséquence, au sein de la connaissance de l'infini, il ne peut y avoir deux termes, mais un seul, à la fois sujet et objet. Le sujet et l'objet s'y confondent nécessairement, et ce qui est connu y est identique à ce qui connaît. Quel sera ce terme unique, à la fois sujet et objet, dans la connaissance que nous avons de l'infini, et dans quel rapport sera-t-il avec notre nature finie?

Puisque rien de fini ne peut représenter l'infini, puisque, comme le dit encore Malebranche, Dieu ne peut être distingué d'un archétype ou d'une idée qui le représente, il faut que ce terme unique soit l'être infini ou Dieu lui-même, dont toutes les créatures ne sont que des participations plus ou moins imparfaites. Nous n'existons qu'à la condition de reposer sur l'infini et d'être en une relation continue avec la source de l'être. Nous n'existons donc qu'en Dieu et par Dieu, nous sommes en lui et il est en nous comme le principe et le fondement de notre être. S'il est en nous, il est en notre intelligence, non pas en un sens métaphorique et poétique, mais d'une manière réelle et par une présence substantielle: on ne peut le nier sans nier en même temps l'infinité de Dieu. Il y a en nous, comme en toutes les créatures, l'infini d'abord, puis une détermination de l'infini qui constitue notre individualité et notre personnalité, ou, en d'autres termes, notre nature se compose de deux éléments, l'un impersonnel et l'autre personnel. Or, cet infini, cet élément impersonnel qui est le fond de notre être et le principe de notre intelligence, prenant conscience de lui-même en nous, s'y connaît et s'y affirme comme l'absolu et l'infini. De là cette connaissance de l'infini et de l'absolu qui est la condition et le principe de toutes nos connaissances contingentes et finies, qui est la racine même de notre intelligence. La raison est donc, pour ainsi dire, le point de tangence

entre Dieu et l'homme. L'essence de la raison est l'essence de Dieu même présent en nous substantiellement, et la connaissance de l'infini est la conscience qu'il prend de sa propre nature dans le principe même de notre intelligence.

Est-il besoin de remarquer qu'il s'agit ici seulement de la connaissance de l'infini et non de celle du fini? Confondus, identifiés au sein de la connaissance de l'infini, le sujet et l'objet se distinguent dans la connaissance du fini, où, d'une part, nous retrouvons le sujet qui connaît, et, de l'autre, l'objet qui est connu, comme deux branches qui se séparent en partant d'un tronc commun. Dans l'idée du fini, le sujet c'est nous-mêmes, c'est ce qui constitue notre personnalité; et l'objet, c'est quelque chose qui n'est pas nous, mais un *non-moi* limité comme notre propre *moi*. Ici les deux termes sont finis, et, en conséquence, peuvent parfaitement coexister et se correspondre.

Mais pour établir la divinité et l'infinitude de la raison, ne suffirait-il pas de la concevoir comme un rayon divin, comme une lumière échappée du sein de Dieu, sans lui donner pour essence l'essence de Dieu même? Telles sont les métaphores qui abondent dans les ouvrages de quelques philosophes, au sujet de la raison. Que sera donc ce rayon échappé du sein de Dieu et pénétrant dans notre conscience, s'il n'est pas la raison même et la substance même de Dieu? Ou toutes ces métaphores et d'autres semblables ne signifient rien, ou elles signifient ce que nous-mêmes nous venons de dire d'une manière plus rigoureuse et plus philosophique : c'est l'essence divine de la raison qui fait son impersonnalité. La plupart des philosophes cartésiens ont profondément senti et exprimé cette divinité réelle et non pas métaphorique de la raison : « La raison qui éclaire l'homme, dit Malebranche (*Traité de morale*, c. 1er), est le Verbe ou la sagesse de Dieu même; car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle. Si mon propre esprit était ma raison ou ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les intelligences. Personne ne peut sentir ma propre douleur; tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la vérité est un bien commun à tous les esprits. » Fénelon ne parle pas autrement de la raison que Malebranche : « A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver. Mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin et que je consulte n'est point en moi, et elle ne fait point partie de moi-même.... Ainsi, ce qui paraît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse, et à tout moment, une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger, ou, comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil.... Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi, où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait ni perfectionner les natures imparfaites; où est-elle cette raison suprême? n'est-elle pas le Dieu que je cherche? » (*Traité de l'existence de Dieu*, c. 55, 56, 60.) Mais Fénelon et Malebranche seront peut-

être suspects de se laisser entraîner par leur imagination; confirmons leur autorité par celle de Bossuet. Dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, il y a un chapitre intitulé : « L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues. » Le titre est suffisamment clair; le chapitre lui-même l'est encore plus. Je cite les passages suivants : « Si je cherche maintenant où et en quel sujet subsistent ces vérités éternelles et immenses, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même et toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et dans tout ce qui s'entend hors de lui. C'est donc en lui d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.... Ces vérités éternelles, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même. »

M. Cousin (première préface des *Fragments philosophiques*) a parlé de la raison comme Malebranche : « La raison est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons; elle est si peu individuelle, que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir, l'universalité et la nécessité.... Elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme, comme un hôte qui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il donne à la fois l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans autorité hors du sujet et du *moi* individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le *moi*, qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une révélation nécessaire et universelle qui n'a manqué à aucun homme et qui éclaire tout homme à sa venue en ce monde. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce Λόγος de Pythagore et de Platon, ce Verbe fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. » Il serait facile de multiplier les citations tirées des philosophes, soit anciens, soit modernes, qui ont reconnu cette nature divine de la raison. De cette nature divine découlent tous ses caractères: si elle est universelle, absolue, infaillible, souveraine, c'est parce qu'elle a pour essence l'essence de Dieu même. Méconnaît-on sa nature impersonnelle et divine pour en faire un élément propre de notre personnalité? veut-on convertir les idées éternelles, immuables, communes à toutes les intelligences, en des modifications passagères et particulières de l'esprit? on établit le pyrrhonisme, on donne à penser que le vrai et le faux, le juste et l'injuste ne sont point tels naturellement, mais seulement par rapport à nous; en un mot, on interdit à l'esprit humain la connaissance de la vérité absolue. Que l'on fasse de la raison une faculté personnelle, ou, avec Kant, une pure forme de l'entendement, on aboutit rigoureusement à cette même conséquence, que l'homme ne

peut voir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles sont par rapport à lui. La raison est le principe et le fondement de la connaissance tout entière, puisque les idées contingentes elles-mêmes sont en une corrélation nécessaire avec l'idée de l'absolu et de l'infini. Donc, autant vaut la raison, autant vaut la connaissance humaine tout entière. Si la raison est humaine et personnelle, la seule vérité accessible à l'homme sera elle-même une vérité purement humaine et personnelle, et le scepticisme triomphe. Car, qu'est-ce qu'une vérité personnelle et humaine, comparée à la vérité absolue, sinon l'apparence substituée à la réalité? La raison étant personnelle, il faut donc dire, avec Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses. La personnalité, ou l'impersonnalité de la vérité, voilà toute la question entre le scepticisme et le dogmatisme. Au point de vue de la raison personnelle, que répondre aux objections de Kant et de ses disciples, contre la légitimité de la faculté de connaître? Toutes ces objections se ramènent à cette objection unique, répétée sous mille formes diverses, que rien ne nous assure que notre intelligence n'altère pas la vérité en la recevant, et que toute vérité prend un caractère de subjectivité et de relativité par là même qu'elle tombe sous la conscience. Avec la distinction de deux termes au sein de la connaissance absolue, le scepticisme de Kant triomphe du dogmatisme. En effet, ces deux termes admis, un doute s'élève qu'il est impossible de détruire. Ce doute est celui-ci : dans le rapport du sujet à l'objet, dans le passage de l'un à l'autre, la vérité ne subit-elle pas une altération, une réfraction nécessaire, par suite de la nature propre du sujet? Or, dans l'hypothèse d'une raison personnelle, et en conséquence de la dualité des termes au sein de la connaissance de l'absolu, un tel doute est invincible. Quelque subtilité qu'on imagine, du moment qu'on admet un rapport et un passage, toujours s'élève l'insoluble question de la possibilité d'une altération dans ce rapport et ce passage. Accorder cette dualité, c'est se mettre dans l'impuissance de fermer la bouche au scepticisme. Mais si le scepticisme triomphe avec cette dualité, il succombe avec elle, il est ruiné dans son fondement par la doctrine de l'impersonnalité de la raison. En effet, la connaissance de l'infini s'opérant par un terme unique à la fois sujet et objet, il n'y a plus de rapport qui puisse imprimer un caractère de relativité, il n'y a plus de métamorphose de l'absolu en relatif, plus d'intermédiaire, plus de milieu à traverser, plus de réfraction à subir, plus d'organe qui dénature ce qu'il reçoit. Si l'œil qui voit et la réalité qui est vue s'identifient au sein de la connaissance de l'infini, le plus obstiné des sceptiques ne sera-t-il pas obligé de renoncer à objecter contre la possibilité de la vérité absolue la constitution particulière de l'œil qui la perçoit?

Ainsi la question de la certitude dépend de la question de la nature de la raison. La théorie de la personnalité de la raison donne gain de cause aux conclusions de la critique de la raison pure, tandis que celle de sa nature divine et de son impersonnalité extirpe dans sa racine même toute espèce de scepticisme. C'est seulement en vertu de sa participation avec Dieu que l'homme peut atteindre la vérité absolue; il ne la saisit que dans le degré et la mesure de cette participation.

Et s'il peut apercevoir, s'il peut affirmer, non pas seulement ce qui paraît, mais ce qui est, c'est à cette condition que Dieu le voie et l'affirme avec lui.

La doctrine de la raison impersonnelle n'a pas des conséquences moins salutaires et fécondes dans l'ordre moral et politique que dans l'ordre de la science et de la vérité spéculative. En effet, elle est l'unique fondement solide de la fraternité humaine et de la souveraineté du peuple. Séparez Dieu de l'homme, et par là même vous séparez profondément les hommes les uns des autres, vous supprimez la source commune où ils puisaient la vie et la pensée, et le lien substantiel qui les unissait les uns aux autres. Donc la fraternité n'est plus qu'une fiction ou une métaphore inspirée par des sentiments généreux, mais dépourvue de toute valeur réelle et de toute autorité. Le genre humain n'a plus qu'une unité factice et nominale, fondée sur des ressemblances purement extérieures dont notre intelligence forme une idée générale et abstraite. Mais par leur participation commune avec la raison impersonnelle, c'est-à-dire avec une même source d'être et d'intelligence, tous les hommes sont réellement frères. A la lueur de cette raison commune, ils contemplent tous dans le sein de Dieu la même vérité, la même justice, les mêmes principes absolus des choses; comme à la lumière du même soleil ils contemplent les mêmes couleurs dans les choses visibles. Par elle l'accord existe, ou du moins peut exister entre des hommes qui ne se sont jamais ni concertés ni connus, entre les hommes de tous les temps et de tous les degrés du méridien. Nous sommes tous constitués et animés par un même principe d'être et de pensée; est-il possible de concevoir un mode d'union plus essentiel et plus intime? La fraternité qui nous unit n'est donc plus seulement une fraternité métaphorique et sentimentale, mais une fraternité réelle, une fraternité, pour ainsi dire, de chair et de sang. Nous sommes frères en Dieu et par Dieu seul. Dieu est, pour ainsi dire, le milieu de la fraternité humaine, et c'est là ce que signifient profondément ces paroles de Malebranche: « La substance du Créateur est le lien intime de la créature. » Ainsi donc, la doctrine de la raison impersonnelle qui enveloppe celle de la participation substantielle de Dieu avec l'homme, est le vrai et l'unique fondement de la fraternité des hommes en Dieu.

Elle est aussi le vrai et unique fondement de la souveraineté du peuple. Ce n'est pas dans la volonté ni d'un seul ni de tous que réside la souveraineté, mais dans la raison. Le genre humain tout entier voterait-il à l'unanimité la mort d'un innocent, le genre humain tout entier n'en serait par moins un assassin, et le plus grand des crimes aurait souillé la terre. Au-dessus de toute volonté, il y a la raison, le droit et la justice. Mais la souveraineté de la raison a été accusée de tendance aristocratique, et mise en opposition avec la souveraineté du peuple. On lui a reproché d'avoir pour conséquence de confisquer, au profit de quelques-uns, la souveraineté de tous. Oui, si la raison n'appartenait qu'à un seul, ou bien seulement à quelques-uns, la souveraineté serait le droit d'un seul ou de quelques-uns, et non le droit de tous; mais tous les hommes étant en participation avec la raison, il en résulte que tous, sans exception, ont un droit divin à la souveraineté, que

la nation tout entière est souveraine, mais à la condition que ni les individus ni les nations ne violent pas ce qui fait leur titre unique à la souveraineté, à savoir la raison : car en dehors de la raison, source du droit, il n'y a plus de droit. La souveraineté étant dans la raison, et la raison dans tous, tout homme en tant qu'homme a son droit à la souveraineté. De là l'universalité des droits politiques : de même que les droits civils, les droits politiques appartiennent à tout homme en tant qu'homme; mais, de même aussi que les droits civils, ils sont subordonnés dans leur exercice à la capacité, au moins présumée, de les exercer. Otez donc la raison impersonnelle, la fraternité humaine n'a plus d'autre appui qu'une fiction sentimentale, et la souveraineté du peuple qu'un contrat chimérique. Elle est le seul principe et la seule garantie de tous nos droits, comme la règle de tous nos devoirs. Il est vrai que ces mêmes droits ont été proclamés par des philosophes du XVIIIe siècle qui niaient la raison pour tout rapporter aux sens; mais ils ne les ont proclamés qu'au prix d'une flagrante contradiction avec leurs principes métaphysiques.

Consulter les *Méditations* et les *Entretiens métaphysiques* de Malebranche; — le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon; — la première préface des *Fragments philosophiques* de M. Cousin; — la plupart de ses cours, et principalement son *Examen critique de Locke*, de 1828; — la *Théorie de la raison impersonnelle*, par l'auteur de cet article, 1 vol. in-8°, Paris, 1846. F. B.

RAMÉE (Pierre DE LA), dit Ramus, non moins célèbre par les persécutions dont il fut l'objet que par les réformes qu'il tenta d'introduire dans la philosophie, dans les sciences et dans l'enseignement, naquit en 1515, à Cuth, petit village du Vermandois. Il descendait d'une famille noble, mais ruinée, du pays de Liége. Son grand-père, réfugié en Picardie, n'avait échappé à la misère qu'en se faisant charbonnier; son père, Jacques de la Ramée, était laboureur et avait épousé une femme aussi pauvre que lui, nommée Jeanne Charpentier. A peine au sortir du berceau, Ramus fut éprouvé coup sur coup par deux maladies contagieuses, et peu de temps après il perdit son père. Il n'avait guère que huit ans lorsque, poussé par le désir d'apprendre, il fit seul le voyage de Paris. Il y vint deux fois sans pouvoir y demeurer; deux fois la misère l'en chassa. Enfin, son oncle maternel, Honoré Charpentier, touché d'une si grande persévérance, consentit à le recevoir chez lui, et le mit en état de commencer ses études; mais bientôt cet excellent homme, qui était charpentier de fait aussi bien que de nom, se voyant à bout de ressources, fut obligé de renoncer à une charge trop lourde pour lui. Privé de cet unique appui, Ramus, qui avait à peine 12 ans, mais qui était doué d'une constitution très-robuste, entra au collége de Navarre en qualité de domestique, et trouva ainsi moyen de satisfaire son goût pour l'étude. Il faisait deux parts de son temps, servant son maître durant le jour, et consacrant à ses travaux scolaires la plus grande partie de la nuit. Inscrit comme écolier dès 1527 sur les registres de l'Académie de Paris, il put fréquenter les cours publics de la Faculté des arts, et il résulte de son propre témoignage (*Scholæ dialecticæ,* épil. du livre IV) qu'il suivit pen-

dant trois ans et demi, selon l'usage, les leçons de philosophie de Jean le Hennuyer, régent au collége de Navarre, et plus tard évêque de Lisieux. Ce fut là qu'il puisa, avec une grande estime pour la logique, une profonde aversion pour la manière dont on l'enseignait dans l'école.

Ce qui avait dégoûté Ramus de la logique péripatéticienne, c'était, comme il le raconte, la stérilité de ses résultats pour la science et pour l'usage de la vie. « Quand je vins à Paris, dit-il (*Remonstr. au conseil privé*), je tombé es subtilitez des sophistes, et m'apprit-on les arts libéraux par questions et disputes, sans m'en monstrer jamais un seul autre ne profit, ne usage. » Bientôt la lecture des *Dialogues* de Platon, en lui révélant une philosophie plus humaine, le confirma dans sa répugnance pour la scolastique. Il a expliqué lui-même (*Scholæ dialecticæ*, lib. IV) dans quelle disposition d'esprit il quitta les bancs, après avoir achevé le cours entier de ses études. « Je cherchai, dit-il, à quoi je pourrais, dans la suite, appliquer les connaissances logiques que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de fatigues. Je m'aperçus que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce fût... C'est dans Platon que je trouvai le port tant désiré... Bref, je commençai à me dire à moi-même (je me serais fait un scrupule de le dire à un autre) : Eh bien ! qui m'empêche de *socratiser* un peu, et d'examiner, en dehors de l'autorité d'Aristote, si cet enseignement de la dialectique est le plus vrai et le plus convenable ?... Que serait-ce si toute cette doctrine était mensongère ! »

La première occasion qui fut donnée à Ramus de combattre la scolastique, fut son examen de maître ès arts. C'était en 1536 ; il n'avait que 21 ans. L'usage laissant au candidat le choix du sujet sur lequel devait porter l'argumentation, il prit pour thèse cette proposition paradoxale, que tout ce qu'avait dit Aristote n'était que fausseté : *Quæcumque ab Aristotele dicta esse, commentitia esse.* Un sujet si nouveau plaçait les juges dans le plus grand embarras. Qu'on se représente les docteurs de ce temps, habitués à jurer sur la parole d'Aristote, et à repousser toutes les attaques par sa seule autorité : leur unique rempart était renversé. Ils ne pouvaient plus se retrancher derrière un texte ; ils ne pouvaient plus répondre : « Le maître l'a dit, » puisqu'ils avaient affaire à un homme qui s'engageait à soutenir le contre-pied du maître sur tout ce qu'on voudrait lui objecter. En vain tous les péripatéticiens que contenait Paris réunirent leurs efforts pour accabler Ramus. Pendant un jour entier ils combattirent sa thèse sans obtenir un moment l'avantage. Le jeune candidat mettait tant d'esprit et de vivacité dans ses répliques, il se tirait de toutes les objections avec tant de subtilité et d'adresse, que tout Paris en fut dans l'étonnement et l'admiration : son admission au grade de maître ès arts fut un véritable triomphe.

Ramus, ayant ainsi conquis le droit d'enseigner les arts libéraux, donna ses premières leçons à Paris, dans le collége du Mans. Il avait formé une association étroite avec deux régents de l'Université : Omer Talon, grand-oncle du célèbre avocat général de ce nom, habile pro-

fesseur de rhétorique, et Barthélemy Alexandre, helléniste distingué. Les trois professeurs, liés par une amitié fraternelle, allèrent bientôt s'établir dans le petit collége de l'*Ave-Maria*, où ils firent des cours publics, sous la direction de Ramus, qui avait pris tout d'abord sur ses deux confrères un ascendant marqué.

Cependant le jeune maître ès arts n'avait point renoncé à ses études de logique; il s'y était adonné, au contraire, avec un nouveau zèle, par le conseil d'un savant lecteur royal en langue grecque, Jacques Tousan (Tusanus), de Reims, qui avait remarqué ses rares dispositions, et qui l'avait exhorté à mettre en lumière l'utilité d'une logique bien faite et bien enseignée. Il était animé d'un tel désir de perfectionner cet art, qu'il y rapportait toutes ses lectures et même les leçons d'éloquence qu'il donnait à la jeunesse. Après plusieurs années de méditations et de pratique, Ramus, âgé de vingt-huit ans, fit paraître, au mois de septembre 1543, deux livres, dont Joseph Scaliger lui-même a vanté le latin. L'un avait pour titre : *Dialecticæ partitiones ad Academiam parisiensem*, et l'autre : *Aristotelicæ animadversiones.* Ce dernier ouvrage valut à son auteur les plus incroyables persécutions.

A peine les deux livres de Ramus eurent-ils vu le jour, que l'Université, sous le rectorat de Pierre Galland, sollicita et obtint des magistrats un arrêt pour la suppression immédiate des deux ouvrages. Ramus, cité devant le prévôt de Paris, fut représenté comme un ennemi de la religion et du repos public. On l'accusait de vouloir corrompre les esprits, en semant parmi la jeunesse un dangereux amour des nouveautés. Il semblait qu'on ne pût attaquer Aristote ou ses interprètes sans énerver les arts et la théologie : résister à l'autorité d'Aristote, c'était méconnaître la voix de la nature, de la vérité, de Dieu même. L'affaire fut portée au parlement, et la querelle s'échauffait chaque jour davantage, lorsque François I[er] lui-même entreprit d'y mettre un terme. Il ordonna qu'une dispute aurait lieu entre Ramus et son principal adversaire, Antoine de Govéa, en présence de cinq juges, dont quatre devaient être choisis par les deux parties, et le cinquième par le roi. Ramus eut de la peine à trouver deux hommes qui consentissent à le représenter; enfin, deux de ses amis eurent le courage d'accepter cette tâche, au risque de mécontenter bien du monde : c'étaient Jean Quentin, docteur en décret, et Jean de Bomont, docteur en médecine; ce dernier montrait d'autant plus d'indépendance, qu'au rapport de Jacques Charpentier, il était lui-même assez partisan d'Aristote. Bien entendu, les trois autres juges étaient de zélés péripatéticiens : c'étaient les lecteurs royaux Pierre Danès et François de Vicomercat, élus par Govéa, et le célèbre théologien Jean de Salignac, désigné par le roi pour présider ce jury. Ramus, bien que condamné d'avance, n'hésita pas à comparaître au jour fixé devant ce tribunal aristotélique; il consentit même à être entendu à huis clos. Mais bientôt la majorité des juges montra une partialité si révoltante, qu'il en appela de leur décision, et que les deux juges de son choix crurent devoir se retirer. Les trois péripatéticiens, demeurés maîtres du champ de bataille, rendirent, le 1[er] mars 1544, un arrêt par lequel ils condamnaient Ramus comme ayant agi avec témérité, arrogance et im-

pudence (*Ramum temere, arroganter et impudenter fecisse*). « En conséquence, disaient-ils, il nous a paru qu'il importait à la république des lettres que cet ouvrage (les *Aristotelicæ animadversiones*) fût supprimé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre livre intitulé *Dialecticæ institutiones*, qui contient également beaucoup de choses hors de propos ou fausses. »

François Ier ratifia et aggrava encore cette sentence : on lui fit signer, le 10 mai 1543 (1544), une ordonnance, qui put servir plus tard de modèle à Boileau pour rédiger son *Arrêt burlesque* contre la raison. Après avoir rappelé l'avis des juges péripatéticiens qui avaient condamné Ramus comme *téméraire, arrogant et impudent*, le roi prononçait contre lui les peines suivantes : « Avons condamné, supprimé et aboly, condamnons, supprimons et abolissons lesdits deux livres... et avons fait et faisons inhibitions et défenses à tous imprimeurs et libraires de nostre royaume, pays, terres et seigneuries, et à tous nos autres sujets, de quelque estat ou conditions qu'ils soient, qu'ils n'ayent plus à imprimer ou faire imprimer lesdits livres, ne publier, vendre, ne débiter en nosdits royaume, pays, terres et seigneuries, sous peine de confiscation desdits livres et de punition corporelle.... et semblablement audit Ramus de ne plus lire lesdits livres, ne les faire écrire ou copier, publier, ne semer en aucune manière, *ne lire en dialectique ne philosophie, en quelque manière que ce soit, sans nostre expresse permission : aussi de ne plus user de telles médisances et invectives contre Aristote, ne autres anciens autheurs recens et approuvés, ne contre nostre dicte fille l'Université et supposts d'icelle ;* sous les peines que dessus, etc. »

Quelque sévère que fût cet arrêt, il ne satisfit pas complétement les plus fanatiques défenseurs de la scolastique : quelques-uns pensaient qu'on aurait dû infliger à leur contradicteur un exil perpétuel (Charpentier, *Animadv. in P. Ramum*, fol. 13 v.) ; d'autres avaient espéré qu'il serait condamné aux galères (P. Galland, dans la *Vie de Pierre du Chastel*). Cependant les lettres patentes du roi furent accueillies avec des transports de joie par toute l'Université : elles furent imprimées en latin et en français, répandues à profusion dans tous les quartiers de Paris et affichées sur tous les murs. Les principaux firent jouer dans leurs colléges des pièces où Ramus était accablé de toutes sortes de quolibets et d'outrages, aux grands applaudissements des péripatéticiens, qui y assistaient. Ramus dévora en silence les injures et les triomphes de ses adversaires, et attendit patiemment des temps meilleurs.

En 1545, on eut recours à lui pour relever par son enseignement le collége de Presles, devenu désert à la suite d'une épidémie qui avait chassé de Paris un grand nombre d'étudiants. Ramus, s'étant établi dans ce collége d'abord comme professeur, puis comme principal, y attira bientôt une nombreuse jeunesse.

En 1547, après la mort de François Ier, le roi Henri II, sur la proposition du cardinal de Lorraine, rendit à Ramus la pleine liberté de parler et d'écrire, et quatre ans plus tard, en 1551, ce même prince créa pour lui une nouvelle chaire au collége de France.

Les années qui suivirent furent les plus belles et les plus tranquilles

de la vie de Ramus, grâce à la bienfaisante liberté dont il jouissait comme lecteur royal. Il se faisait la plus haute idée des fonctions qui venaient de lui être confiées; et, dans ses leçons de philosophie ou de littérature, il s'élevait fort au-dessus des vues ordinaires d'un simple professeur. « Ramus, en enseignant la jeunesse, estoit un homme d'Estat, » a dit l'historien Estienne Pasquier. Son éloquence, dont Brantôme et d'autres contemporains font le plus grand éloge, captivait des milliers d'auditeurs.

La protection royale avait assuré à Ramus une position indépendante de l'Université; mais elle ne put le garantir de l'envie et de la haine de tous ceux que choquaient ses essais de réforme dans chacun des arts libéraux, depuis la grammaire jusqu'aux mathématiques. Ici se présente l'histoire fameuse des *quisquis* et des *quanquam*. C'était en 1551 : les lecteurs royaux avaient entrepris de faire disparaître certains abus qui s'étaient introduits dans la prononciation de la langue latine, surtout en ce qui concernait la lettre *q*. Ainsi les théologiens de la Sorbonne prononçaient les mots *quisquis, quanquam, quantus*, comme s'ils eussent commencé par un *k : kiskis, kankam, kantus*. Les lecteurs royaux repoussaient comme de véritables barbarismes ou *gottismes* ces manières de parler et d'autres semblables, telles que *michi* pour *mihi*. Un bénéficier qui avait adopté leur réforme se vit l'objet de poursuites judiciaires : la Faculté de théologie lui fit un procès devant le parlement de Paris, et le malheureux courait grand risque de payer de son bénéfice son hérésie grammaticale, lorsque les professeurs du collége de France, et parmi eux Ramus, se rendirent en corps au parlement, et, ayant remontré aux juges que les règles de la grammaire n'étaient point de leur ressort, obtinrent un arrêt qui non-seulement renvoya absous l'ecclésiastique persécuté, mais encore entraîna par le fait l'impunité pour l'avenir en matière de prononciation. On voit, par cet exemple, quel était alors l'empire des vieilles coutumes, et quel courage il fallait pour entreprendre contre des adversaires si obstinés la réformation des arts et des sciences. Ce n'est cependant pas en grammaire que Ramus rencontra le plus d'obstacles. La lutte fut bien plus vive et plus acharnée en rhétorique; il est vrai qu'ici le débat s'agrandissait, et qu'il ne s'agissait plus d'Alexandre de la Ville-Dieu ou de tel autre grammairien barbare, mais de Cicéron et de Quintilien. On peut voir dans Rabelais (*Pantagruel*, prol. du livre IV) avec quelle ardeur Pierre Galland prit la défense de ces illustres morts, dont il se considérait, sans doute, comme le tuteur. Ce fut ensuite le tour de la logique. Ramus, ayant pris pour texte de son enseignement en 1552 et 1553 son livre autrefois proscrit, des *Dialecticæ institutiones*, vit recommencer de plus belle les disputes et les persécutions. A sa leçon d'ouverture au collége de Cambrai, ses adversaires firent entendre de grands cris, des trépignements et des sifflets; mais il parvint à triompher du tumulte, et termina sa leçon au milieu des applaudissements. Après la logique, vinrent les mathématiques, dont il entreprit aussi de réformer ou plutôt de fonder l'enseignement : car il était un des premiers qui eussent interprété à Paris les grands mathématiciens grecs.

C'est ainsi qu'en 1562, à force de zèle et de patience, et en dépit des

vexations dont il était l'objet, Ramus était parvenu à embrasser le cercle presque entier des arts libéraux, suivant le dessein qu'il avait formé en abordant la chaire royale; et, sans doute, il eût entièrement accompli sa tâche s'il n'en eût été empêché par les guerres civiles, par de nouvelles persécutions et par une mort prématurée.

Jusqu'à l'année 1561, Ramus s'était montré fort attaché à la religion catholique romaine; cependant il était déjà depuis quelque temps suspect de luthéranisme, et obligé de se tenir en garde contre les délations de ses ennemis, qui épiaient sa conduite. Il résulte de son propre témoignage que sa conversion au protestantisme date du colloque de Poissy (septembre 1561). Du jour où Ramus désira la réforme de la religion, il s'y employa avec ce zèle qu'il avait toujours mis en toute chose. « Mon ardeur logique, dit-il lui-même (*ardor logicus*), fit invasion dans le domaine de la théologie. » Il prétendait, en effet, appliquer sa dialectique à la théologie comme à toutes les sciences, et il usait, dans cette étude, de sa liberté ordinaire : aussi fut-il conduit à se séparer chaque jour davantage de l'Eglise catholique; et, lorsque vint l'édit de janvier 1561 (1562), il déclara ouvertement son protestantisme. Dès ce moment il fut perdu.

Au mois de juillet 1562, les calvinistes ayant été chassés de Paris *sous peine de la hart*, et l'Université ayant déclaré exclu de toute fonction et de toute charge quiconque ne jurerait pas la profession de foi rédigée par la Faculté de théologie, Ramus quitta la ville muni d'un sauf-conduit du roi Charles IX, qui lui donna asile dans le palais de Fontainebleau. Mais la protection royale était devenue insuffisante pour le défendre : il lui fallut chercher d'autres refuges, errant de lieu en lieu, loin des chemins fréquentés, rencontrant çà et là dans sa fuite une généreuse hospitalité, et achevant dans ces courts moments de répit l'ouvrage intitulé *Scholæ physicæ*.

Le traité d'Amboise (19 mars 1563) lui ayant enfin permis de rentrer à Paris, il reprit possession de son collége et de sa chaire de professeur royal, mais ce ne fut pas pour longtemps. Au mois d'octobre 1565, Paschal du Hamel, lecteur royal en mathématiques, étant mort, sa succession fut donnée, par faveur, à un étranger nommé Dampestre Cosel, qui était peu versé dans les mathématiques, et qui, de plus, ne savait ni le latin ni le français. Cette nomination parut scandaleuse, et Ramus, qui était alors le plus ancien de la compagnie et le doyen des lecteurs royaux, se crut plus particulièrement appelé à soutenir l'honneur du collége de France. Il sollicita et obtint du roi une ordonnance qui prescrivait un examen pour quiconque aspirerait à devenir professeur royal. Dampestre devait être le premier soumis à cette formalité; il aima mieux quitter la place, et vendit sa chaire à Jacques Charpentier. Celui-ci connaissait encore moins les mathématiques que Dampestre, et, de plus, il ne savait pas le premier mot de la langue grecque; il avait donc ses raisons pour ne pas vouloir d'un examen dont Euclide eût fait tous les frais. Il prétendit que la condition établie par le roi ne le concernait pas, et il refusa de s'y soumettre. Ramus s'étant opposé à cette prétention, l'affaire fut portée au parlement. Là, Charpentier fut obligé d'avouer sa profonde ignorance en grec et en mathématiques; néanmoins, on lui tint compte de son élo-

quence et de ses longs services dans l'enseignement de la philosophie ; et, comme il offrait de se mettre au courant des mathématiques, on l'autorisa à ouvrir son cours, à la condition expresse d'enseigner les éléments d'Euclide dans trois mois. Charpentier ne remplit point ses engagements, durant toute l'année 1566 ; mais ce qu'il y eut de plus grave, et ce que les lecteurs du roi virent avec indignation, c'est que le nouveau professeur, exigeait un salaire de ses écoliers. Ramus fit valoir ce grief, ajouté à tant d'autres, dans une *Remonstrance*, en français, *au conseil privé du roy,* dans le mois de janvier 1567 ; mais, cette fois, il échoua, et ses efforts ne réussirent qu'à changer en haine furieuse et mortelle l'envie, déjà si persévérante, de son adversaire.

La colère de Charpentier et de ses amis s'exhala d'abord en libelles et en infâmes calomnies; mais bientôt on eut recours, contre Ramus, à des moyens plus violents; on lui envoya, en pleine paix, des assassins, qui faillirent plus d'une fois le mettre à mort dans son collége même (*Voir* Nancel, *Vie de Ramus,* p. 60, 61, 63). Enfin, la seconde guerre civile ayant éclaté, vers la fin de septembre 1567, Ramus aurait été infailliblement massacré, s'il ne s'était réfugié à Saint-Denis, dans le camp du prince de Condé. Il assista, en simple spectateur, à la bataille indécise qui se livra en ce lieu; puis il suivit l'armée du prince en Lorraine, où il eut occasion de rendre aux protestants un assez grand service.

La paix qui survint à la fin de mars 1568, permit à Ramus de retourner à Paris, où il reprit possession de son collége de Presles. Mais, à peine de retour, il s'aperçut aisément que la guerre ne tarderait pas à se rallumer. Il partit alors pour l'Allemagne, où il trouva pendant deux ans un asile assuré. Partout, dans ce pays, on lui rendit les plus grands honneurs, comme à un homme dont on admirait le génie et les écrits, et qu'on appelait le Platon français (*gallicus Plato*). Il visita la plupart des villes de l'Allemagne et de la Suisse, mais il séjourna particulièrement à Bâle, à Heidelberg, à Genève et à Lausanne; il enseigna publiquement sa logique dans ces trois dernières villes.

Cependant, le traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1578) ayant mis fin à la troisième guerre civile, Ramus, rentré en France, se disposait à remonter dans sa chaire du collége de France; on ne le lui permit point. Il fut réintégré dans sa principauté du collége de Presles. Le titre de professeur royal lui fut conservé; son traitement fut même doublé, en considération de ses longs services, mais il n'obtint pas l'autorisation de reprendre ses cours. Ne pouvant plus enseigner les arts libéraux, il voulut continuer d'en répandre la connaissance en les rédigeant en français. Pendant les années 1571 et 1572, il partagea son temps entre cet utile travail et l'étude de la théologie.

Au mois d'août 1572, Jean de Monluc, évêque de Valence, qui le protégeait, le pressa de venir avec lui en Pologne, pour soutenir de son éloquence la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne. Ramus, par un scrupule de religion, sans doute, ne voulut point se mettre au service d'un prince que les protestants regardaient comme un de leurs plus mortels ennemis. Peu de jours après, il périssait dans le massacre de la Saint-Barthélemy. Le bruit public accusa Char-

pentier de cet assassinat, et les témoignages précis des contemporains ne laissent point de doute à cet égard. « Charpentier, dit Est. Pasquier (*Recherches de la France*, liv. IX, c. 20), ayant, avecques la résignation de l'Italien (Dampestre), couvé dedans son âme une vengeance italienne six ans entiers, fit, ainsi que l'on dit, assassiner Ramus par des gens de sac et de corde, à ce par lui attitrez. » Voici ce que rapporte l'historien de Thou (*Historia sui temporis*, lib. LII, ad. ann. 1572) : « Charpentier, son rival, excita une émeute, et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent, par la fenêtre, dans la rue. Là, des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres, qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces. »

Quoique Ramus fût possédé d'un trop grand désir d'innovation en tout genre, il a cependant rendu à la philosophie, aux lettres et aux sciences de véritables services, soit en les debarrassant de la forme scolastique, soit en y introduisant des réformes durables. En grammaire, il épura la prononciation, vulgarisa l'emploi des deux consonnes *j* et *v*, qui furent appelées *ramistes*, diminua le nombre des règles et fit reconnaître l'autorité de l'usage. Il contribua aussi à répandre la connaissance de la langue grecque, et s'associa aux efforts des Henri Estienne et des Du-Bellay en faveur de la langue française. Il simplifia de même et éleva l'étude de la rhétorique, mettant à la place des préceptes l'imitation des grands écrivains, et unissant étroitement l'art d'écrire avec l'art de penser. Ses travaux en mathématiques servirent beaucoup à l'avancement de ces sciences, jusque-là peu cultivées en France : son *Arithmétique* fut très-estimée jusqu'au temps de Descartes ; mais il montra surtout son zèle pour les mathématiques en fondant au collége de France une chaire qui fut occupée par plusieurs savants illustres, notamment par le géomètre Roberval et par Gassendi.

C'est à la logique que le nom de Ramus est demeuré spécialement attaché. C'est, en effet, sur la logique que porta son principal effort, et la doctrine qui a reçu le nom de *ramisme* est avant tout un système de dialectique. Pour se faire une idée exacte de ce système, il y faut distinguer, avec Ramus lui-même, deux parties : l'une négative ou réfutative, l'autre positive et apodictique. La première, dirigée uniquement contre Aristote et les scolastiques, se trouve dans les *Scholæ dialecticæ*. Cette polémique était d'une grande importance au XVIe siècle ; elle est aujourd'hui dépourvue d'intérêt, d'abord parce que les attaques de Ramus contre l'*Organon* nous paraissent manquer de justesse et de profondeur, mais surtout parce que nous ne sommes plus, grâce à Dieu, à une époque où la liberté philosophique ait intérêt à détruire la légitime autorité d'un logicien tel qu'Aristote. L'autre partie du ramisme, au contraire, peut être encore utilement étudiée de nos jours. En voici les principaux traits. Ramus définit la dialectique la faculté de raisonner ou de discourir, et il lui attribue deux fonctions : l'*invention*, qui consiste à trouver les arguments, et le *jugement*, qui consiste à les employer et à les disposer. Cette double faculté est pro-

pre à l'homme; il y a plus, elle lui est essentielle et innée. L'art vient, plus tard, s'ajouter à la nature et traduire en préceptes les instincts logiques de l'homme. Enfin, l'exercice et la pratique convertissent ces préceptes en habitude. Ainsi la vraie dialectique dérive de trois sources : la nature, l'art et la pratique. Mais, de même que la meilleure pratique est celle qui se règle sur la plus exacte théorie, celle-ci, à son tour, doit être puisée dans l'étude de la nature humaine. Or, comment étudier la nature humaine, où l'observer, sinon dans ses œuvres ? Comment connaître le meilleur emploi de ses facultés, sinon dans ses productions les plus parfaites ? « Il s'agit donc, dit Ramus, de chercher dans les chefs-d'œuvre de l'esprit humain en tout genre les lois naturelles du raisonnement, et de mettre en préceptes les procédés pratiqués, même à leur insu, par les plus illustres génies de la poésie, de l'éloquence, de la philosophie ou des mathématiques. » Voilà le motif profond pour lequel Ramus voulait toujours unir l'étude de l'éloquence avec celle de la philosophie; et toute son école, après lui, a été essentiellement une école d'humanistes. Il a entrevu la vraie méthode philosophique; il a fait plus d'une fois appel au γνῶθι σεαυτόν; mais, obéissant à l'esprit de son temps, homme de la renaissance, il n'a considéré la nature humaine que dans les œuvres mortes des anciens : méthode incomplète et détournée, où l'observation est remplacée par les conjectures, et qui convient mieux à l'étude de la littérature qu'à celle de la philosophie. Du reste, il a tiré de cette méthode tout ce qu'elle pouvait donner en logique. Réduit aux lieux communs pour tout moyen d'invention, il en a du moins présenté une théorie claire et distincte. Il a disposé les parties de la logique sous ces quatre chefs : idée, jugement, raisonnement, méthode; et il a été suivi en cela par Gassendi et par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*. Ses essais de simplification dans la théorie du syllogisme simple ne sont pas toujours heureux, mais ils ont frayé la route à ses successeurs. Sa théorie du syllogisme composé est la plus ingénieuse que nous ayons, et Gassendi seul mérite d'être comparé à Ramus dans cette partie de la logique. Enfin, si Ramus n'a pas connu la vraie méthode, il a eu la gloire de comprendre et d'enseigner à ses disciples l'importance suprême de cette question, qui, une fois résolue par Descartes, devait renouveler la philosophie tout entière.

Le ramisme a exercé dans toute l'Europe une influence dont on n'a plus l'idée exacte de nos jours. Il rallia le plus grand nombre des adversaires d'Aristote et de la scolastique en France, en Suisse, en Allemagne. Presque toutes les universités protestantes l'adoptèrent, et plusieurs le retinrent jusque dans le XVIIIe siècle, notamment l'Académie de Berne. Ne pouvant faire ici le dénombrement des ramistes, ni même des universités où ils enseignaient, nous citerons seulement quelques-uns des savants du XVIe et du XVIIe siècle qui adhérèrent à la réforme logique de Ramus. Les plus remarquables sont : en France, Omer Talon, Arnauld d'Ossat, Scévole de Sainte-Marthe, Ant. Loysel, Ant. Foquelin; en Suisse, Jacques Arminius, l'auteur de la secte des arminiens; en Allemagne, François Fabricius, Théod. Zwinger, J. Sturm, Chytræus, J. Th. Freigius, Beurhusius, Scribonius, Pfaffradius, J. Cramer, Keckermann, etc.; en Danemarck, André Kra-

gius ; en Hollande, Rod. Snellius. En Angleterre, je ne citerai qu'un nom, mais bien considérable : Milton, qui publia, en 1670, une logique suivant la méthode de Ramus. En Espagne, le ramisme eut pour interprète, à l'université de Salamanque, le savant grammairien Sanctius, dont on peut voir l'éloge dans les préfaces de la *Méthode grecque* et de la *Méthode latine de Port-Royal.*

Ramus a laissé un grand nombre d'écrits, mais qui n'ont jamais été recueillis en un seul corps. On en trouve le catalogue dans l'écrit intitulé *de Petri Rami vita, scriptis, philosophia,* par l'auteur de cet article, in-8°, Paris, 1848. W.-K.

RANULFE DE HUMBLIÈRES [*Ranulphus de Humblenoria, de Humbletonia, Ranulphus Normannus*] enseignait à Paris, au XIIIe siècle. Il quitta sa chaire pour devenir curé de Saint-Gervais, chanoine de Notre-Dame, et enfin évêque de Paris. Ce Ranulfe de Humblières nous a laissé, comme monument de sa doctrine, une *Somme de théologie,* qui contient de très-utiles renseignements sur les questions disputées vers l'année 1275. Elle est inédite ; mais la Bibliothèque nationale en possède un exemplaire manuscrit. B. H.

RAOUL LE BRETON [*Radulphus Brito*], docteur scolastique du XIVe siècle, est auteur de diverses gloses encore inédites. L'une a pour objet le *Traité de l'Ame.* La Bibliothèque nationale en montre deux exemplaires sous le n° 889 de Saint-Germain, et sous le n° 120 de Saint-Victor. Le même numéro de Saint-Victor contient une autre glose de Raoul le Breton ; celle-ci a pour matière les *Premiers Analytiques.* Enfin, deux numéros du Supplément latin de la Bibliothèque nationale, les n°s 204 et 251, nous offrent deux exemplaires d'une glose sur les *Topiques.*

Lorsque M. Daunou publiait, dans le tome XVIII de l'*Histoire littéraire de la France,* une courte notice sur Raoul le Breton, il ne connaissait qu'une de ces gloses, et supposait, sans aucune preuve, que Raoul le Breton avait dû mourir vers le milieu du XIIIe siècle. L'*explicit* de la glose sur les *Topiques* que contient le n° 251 du Supplément latin, nous apprend que ce docteur enseignait encore en 1320. Raoul le Breton ne fut pas un des moins dignes adversaires de Duns-Scot. Sa doctrine sur les universaux est celle de saint Thomas : il soutient qu'ils ne sont pas des substances, mais des prédicats substantiels ; en d'autres termes, des formes inhérentes aux sujets individuels, formes dont la manière d'être est déterminée par la nature de ces sujets. *Genus non est aliquid unum in re ;* tels sont les termes de sa conclusion sur le problème des universaux physiques ou naturels. L'analyse des universaux conceptuels occupe d'ailleurs une place considérable dans son système.

Quelques fragments des gloses de Raoul le Breton viennent d'être publiés, pour la première fois, par l'auteur de cet article, dans le tome second de son *Mémoire sur la philosophie scolastique.* B. H.

RAPIN (René), né à Tours en 1621, mort à Paris le 27 octobre 1687, entra dans la compagnie de Jésus en 1639. Les succès qu'il

obtint dans ses études engagèrent ses supérieurs à le destiner à l'enseignement. Il occupa la chaire pendant neuf années, et forma d'excellents élèves; les adversaires les plus ardents de la Société de Jésus ont eux-mêmes loué son humeur tolérante et son savoir. Les connaissances du P. Rapin étaient moins profondes que variées. Nous ne parlerons ici, ni de ses poëmes, ni de ses ouvrages de critique littéraire, ni de ses opuscules théologiques; nous ne nous occuperons que du philosophe.

Le premier en date et le principal des ouvrages philosophiques du P. Rapin a pour titre : *La Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Pères sur leur doctrine*, in-12, Paris, Barbin, 1671; imprimé de nouveau chez Muguet, en 1684, dans le tome Ier du recueil qui est intitulé : *les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*. Le dessein de l'auteur est exposé dans un court avertissement. Une philosophie nouvelle, ne tenant compte que de ses procédés, témoignait un orgueilleux dédain pour la méthode et pour la science traditionnelles. Quel avait été le sentiment de Platon ou celui d'Aristote sur les éternels problèmes de l'intelligence? Elle s'inquiétait peu de le savoir. L'unique objet de son étude étant la physique, elle réduisait toute la philosophie à la connaissance et à l'usage de certaines règles établies par Descartes; et le reste, c'est-à-dire la logique, la métaphysique, la morale, n'était pour elle que le frivole passe-temps des esprits désœuvrés. C'est ainsi que se comportent toutes les réactions : violentes par leur tempérament, et poussées à l'injustice par la véhémence des passions qui les inspirent, elles considèrent tout examen des choses comme une formalité vaine, et prononcent des arrêts sans les motiver. Le P. Rapin s'élève contre cet abus de la méthode cartésienne. Pour prouver que la recherche de la vérité par les voies naturelles n'est pas circonscrite dans les étroites limites de la physique, il prétend exposer quelle fut la philosophie de Platon, d'Aristote, des Pères, des Arabes, de saint Thomas, des principaux docteurs du XVIe siècle, et montrer que, malgré leur ignorance des lois qui régissent les corps mobiles, ils ont été, les uns et les autres, d'éminents philosophes. Cette démonstration est excellente; elle a été employée de nos jours avec un grand succès. Pour ébranler le crédit d'une secte qui faisait consister toute l'enquête philosophique dans l'analyse de quelques phénomènes psychologiques, il a suffi de convier la jeunesse à lire les anciens maîtres; excitée par cette lecture, l'intelligence n'a pas voulu se confiner dans les barrières élevées contre l'esprit d'examen par une logique trop circonspecte; et c'est ainsi que la propagande de l'éclectisme a vaincu la coalition du sensualisme philosophique et du scepticisme théologique. Le plan du P. Rapin était donc bien conçu; mais il ne l'a pas aussi bien exécuté. La *Comparaison de Platon et d'Aristote* se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur raconte la vie de Platon et d'Aristote, et compare leurs mérites divers. Cette comparaison peut être acceptée comme exacte, mais elle est trop superficielle. La deuxième partie a pour objet l'examen des méthodes : c'était une question bien plus délicate, et cependant le P. Rapin l'a beaucoup mieux traitée. Il ne faut guère s'arrêter à la troisième partie : il s'agit de la doctrine de Platon et de celle d'Ari-

stote, et le P. Rapin n'avait pas même assez d'expérience en ces matières pour mettre à profit les dissertations faites au XVIe siècle sur l'antagonisme constant du platonisme et du péripatétisme. Quant à la quatrième partie, c'est un résumé peu substantiel de l'opuscule composé par le chanoine de Launoy, sur les vicissitudes de la philosophie d'Aristote. En résumé, la *Comparaison de Platon et d'Aristote* appartient aux pièces du procès instruit pour les anciens contre les modernes; si elle n'a pas les allures et le ton d'un factum, il faut toutefois reconnaître qu'elle a les mérites et les défauts des écrits de ce genre : mérites qui ne fondent pas un succès durable, défauts qu'on a trop vite reconnus et signalés.

Le second volume des *Comparaisons* du P. Rapin se compose de *Réflexions* sur différents sujets. Nous mentionnerons ici celles qui ont pour objet *la philosophie en général, la logique, la morale, la physique* et l'*usage de la philosophie*. Les *Réflexions sur la philosophie en général* sont, pour la plupart, judicieuses; mais, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des systèmes, l'auteur applique mal les règles qu'il prescrit. Si, d'ailleurs, il reproche à bon droit aux cartésiens leurs invectives contre la philosophie d'Aristote, il tombe lui-même dans l'excès contraire lorsqu'il recommande de laisser de côté les philosophes modernes, pour n'étudier que les anciens. Combien il eût mieux fait valoir sa thèse, en prouvant aux fauteurs les plus ardents de la doctrine cartésienne que les plus belles parties de cette doctrine ne contredisent pas, mais développent, en les expliquant, les systèmes anciens ! Les *Réflexions sur la logique* sont une histoire et non pas une théorie de cet art. Le P. Rapin avait déjà déclaré plusieurs fois que la philosophie est la matière d'un enseignement spécial, que cette étude exige un apprentissage laborieux, et que, pour avoir fait quelques expériences dans le laboratoire d'un physicien, on n'est pas autorisé à prendre le titre de philosophe. Ses *Réflexions sur la logique* sont le développement de cette déclaration ; on ne peut qu'approuver tout ce qu'il dit à cet égard. Les *Réflexions sur la morale* sont trop courtes, et ne peuvent avoir une conclusion rigoureuse. Admirateur passionné des anciens, et surtout d'Aristote, le P. Rapin ne pouvait cependant placer *l'Ethique* du philosophe grec au-dessus de l'Evangile. On sait, d'ailleurs, qu'il appartenait à la Société de Jésus, société trop féconde en théologiens moralistes, tous modernes, et tous plus ou moins suspects ou convaincus d'inclination pour la nouveauté. Il n'y a rien à retenir des *Réflexions sur la physique* et *sur la métaphysique*. La dissertation qui a pour objet l'*Usage de la philosophie* tend à prouver que la raison devant toujours être d'accord avec la foi, l'unique fin de toute science humaine est la confirmation des croyances révélées ou promulguées par les pouvoirs canoniques : c'est une définition depuis longtemps rejetée.

Telles sont les œuvres philosophiques du P. Rapin. Doué d'un esprit délicat, élégant, plein de bon sens et de finesse, il n'avait pas assez étudié les archives de la philosophie pour bien plaider la cause qu'il estimait la meilleure : la cause d'Aristote. Il faut, toutefois, lui savoir gré d'avoir fait entendre une énergique protestation contre la jactance des physiciens. On sait, d'ailleurs, que le P. Rapin est un écrivain

ferme, vif, ingénieux, agréable, qui a du goût et du trait, et s'exprime dans le beau langage avec la plus irréprochable correction. B. H.

RAPPORT ou Relation [du latin *referre*, reporter une chose sur une autre ; en grec πρός τι, ce qui est tourné ou regarde vers quelque chose; en allemand, *beziehung* a la même signification]. Cette idée est une des plus simples et des plus générales qui appartiennent à notre esprit; aussi, rien de plus difficile que de la définir. La plupart des philosophes y ont échoué, et quelques-uns y ont renoncé complétement. La relation, telle qu'Aristote l'entend dans son traité des *Catégories* (c. 7, édit. Casaubon ; c. 5, édit. Buhle), ne comprend pas toute espèce de rapports, puisqu'il la distingue de la substance, de l'action, de la passion, de la situation ; mais seulement les rapports qui se fondent sur la réciprocité, ou qui existent entre deux termes corrélatifs, comme le double et la moitié, le plus et le moins, les égaux, les semblables, le père et le fils, le maître et l'esclave, etc. Même dans ces limites, Aristote ne considère pas le rapport lui-même ou la relation abstraite, mais les *relatifs*, c'est-à-dire les choses entre lesquelles la relation existe, et qu'elle associe dans notre esprit. « Les relatifs, dit-il, sont des choses dont l'existence se confond avec leurs rapports à une autre chose. » Kant, en admettant, comme Aristote, l'idée de relation au nombre des catégories, s'abstient de la définir. Il se contente de reconnaître sous cette dénomination trois sortes de rapports : celui de la substance aux phénomènes, celui de la cause à l'effet, celui de la réciprocité ou de deux causes agissant et réagissant l'une sur l'autre. Il est évident que cette énumération est aussi incomplète que la définition d'Aristote : elle ne comprend qu'une seule espèce de rapports, ceux qu'on peut appeler métaphysiques ; il n'y est pas question des autres. Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 3, § 7) prétend les renfermer dans la définition suivante : « La relation consiste dans la comparaison d'une idée avec une autre ; comparaison qui fait que la considération d'une chose enferme en elle-même la considération d'une autre. » Mais rien de plus inexact que cette proposition, qui, du reste, est un simple corollaire du système général de Locke. D'abord, tout rapport n'est pas le résultat d'une comparaison. Dès que je perçois un phénomène, je l'attribue à une substance, je lui suppose une cause, sans avoir besoin de comparer entre eux ces deux termes, et bien avant que j'aie songé à les isoler l'un de l'autre, avant que mon esprit ait pu les concevoir séparément. C'est par un seul acte de mon esprit que je saisis à la fois les deux termes et la relation nécessaire qui les unit. Ensuite, il y a une différence, même dans les jugements comparatifs, entre la comparaison elle-même et le rapport qu'elle met en lumière ; la relation ne consiste pas dans la comparaison, comme le prétend Locke. La première existe non-seulement dans l'esprit, mais dans les choses, à moins de prétendre qu'il n'y a rien de vrai dans la pensée humaine, que la plupart de nos jugements et tous nos raisonnements ne sont que des illusions. La seconde appartient exclusivement à l'esprit ; elle est un acte volontaire de notre attention, toujours la même, lorsque les rapports qu'il éclaire varient à l'infini.

Nous n'essayerons pas de donner, à notre tour, une définition nouvelle de la nature du rapport; nous indiquerons seulement le moyen de la reconnaître par la manière dont elle se présente à notre esprit, et en quelque sorte par la place qu'elle occupe entre nos idées. Or, il est certain qu'aucune de nos idées n'est absolument isolée et conçue par elle-même; mais toutes s'appellent les unes les autres, soit pour se lier entre elles, soit pour se repousser. Toutes les fois que deux idées se présentent simultanément à notre pensée, nous en apercevons entre elles une troisième qui les lie ou les sépare: celle-ci est ce que nous désignons sous le nom de rapport. Le rapport de deux idées devient la base d'un jugement; mais il y a aussi entre nos jugements des rapports sur lesquels se fondent le raisonnement; et, enfin, entre nos raisonnements commencent de nouveaux rapports qui forment la suite et l'unité de la pensée.

Les rapports tiennent donc une grande place dans notre intelligence; mais il ne faudrait pas dire, avec certains philosophes, qu'ils forment toute notre intelligence, ou que nos idées, nos jugements et nos raisonnements n'ont qu'une valeur purement relative, car l'idée même du relatif n'est que l'un des termes d'un rapport dont l'autre terme est l'absolu. Ces deux termes, je ne les conçois pas plus l'un sans l'autre que le jour et la nuit, que l'affirmation et la négation, que la circonférence et le centre d'un cercle. Qu'on prolonge tant qu'on veut la chaîne des relations, qu'on la divise à l'infini, il faudra toujours lui trouver un commencement, il faudra toujours la suspendre à un premier anneau, sans lequel tout disparaît dans la confusion.

Si nombreux et si variés que soient les rapports, on a essayé de les réduire à un certain nombre de classes ou de types généraux. Selon les uns, il n'y a que trois espèces de rapports: des rapports *d'origine*, comme ceux de père et de fils, de cause et d'effet; des rapports de *négation*, dont la place est entre deux choses qui s'excluent réciproquement, comme le vrai et le faux, le jour et la nuit, etc.; enfin des rapports d'*affirmation* qui établissent entre les objets un lien positif, comme la convenance, la parité, la dépendance, etc. D'autres, avec un peu plus de précision dans leurs idées, font entrer tous les rapports dans ces quatre classes: des rapports d'*origine*, de *convenance*, de *diversité* et *d'ordre*. Locke est encore plus net et plus méthodique, sans avoir, d'ailleurs, la prétention d'être complet. Il reconnaît d'abord les rapports de *temps*, de *lieu* et de *causalité;* puis il distingue parmi les autres les espèces suivantes: 1° les rapports *proportionnels*, qui dépendent de l'égalité, ou de l'excès d'une même idée simple, d'une même qualité en plusieurs objets, comme plus, moins, autant, plus doux, plus gros, etc.; 2° les rapports *naturels*, fondés sur l'origine des choses, sur les liens que la nature a établis entre elles, comme ceux qui unissent le père et le fils ou les enfants du même père; 3° les rapports d'*institution*, qui naissent de la volonté ou de l'accord des hommes entre eux, qui ont leur principe dans les lois civiles et politiques, comme les rapports de roi et de sujet, de concitoyen, de général et de soldat, etc.; 4° les rapports *moraux*, consistant dans l'accord ou le désaccord des actions volontaires de l'homme avec une certaine règle d'après laquelle on les juge.

Nous croyons que la division des rapports doit avoir pour base la division même de nos idées, d'après leur origine et leurs caractères essentiels. En conséquence, nous les comprendrons tous dans ces deux catégories : des rapports contingents et des rapports nécessaires ; des rapports fondés sur l'expérience et d'autres fondés sur la raison. Nous n'essayerons pas de donner une classification des premiers, car ils sont véritablement infinis, comme Locke l'a très-bien remarqué. Il nous suffit de savoir qu'il faut ranger dans ce nombre la plupart des qualités physiques. Sous les noms de grand et de petit, de jeune et de vieux, de chaud, de froid, de pesant, de léger, de doux, d'amer, etc., nous ne désignons, en effet, que les relations que les choses extérieures ont avec nous ou les unes avec les autres. Au contraire, on peut diviser méthodiquement les rapports nécessaires en trois classes : rapports *métaphysiques*, rapports *mathématiques*, rapports *logiques* et rapports *moraux*. Les premiers appartiennent aux êtres en général, et nous représentent tout à la fois les conditions de l'existence et les lois les plus universelles de la raison, comme le rapport de la cause à l'effet, de la substance au phénomène, de la succession au temps, de la matière à l'espace. Les seconds se renferment dans les nombres et dans l'étendue, et sont aussi nécessaires que les premiers; mais, au lieu d'être l'objet d'une aperception immédiate, ils réclament l'intervention de la réflexion, et plus particulièrement de la comparaison. Aussi sont-ils justement définis le résultat de la comparaison de deux quantités. Les rapports logiques sont ceux qui déterminent, non le fond, mais la forme et l'ordre nécessaire de nos pensées ; ils interviennent entre le sujet et l'attribut, l'affirmation et la négation, le général et le particulier, les prémisses et la conclusion, etc. Enfin, la relation que nous apercevons entre toute action libre et une loi universelle, un ordre immuable commandé par la raison; celle qui associe à un bien accompli l'idée de récompense, et au mal fait avec intention l'idée d'un châtiment : voilà les fondements sur lesquels reposent tous les rapports moraux.

On conçoit qu'en raison de sa généralité et de sa simplicité, la notion de rapport ait été comptée, par Kant aussi bien que par Aristote, au nombre des catégories. Cependant cette opinion n'est pas fondée, si par catégorie l'on entend une notion universelle et nécessaire de la raison. En effet, comme nous venons de nous en convaincre, il y a une foule de rapports que nous ne connaissons que par expérience, et qui ont toute l'inconstance et la mobilité des autres idées de cet ordre. Quant aux rapports véritablement nécessaires, ils sont déjà comptés parmi les catégories sous d'autres titres, comme ceux de substance, de cause, d'infini, de temps, d'espace; car aucune de ces idées ne peut se montrer à notre esprit complétement isolée, mais elle est toujours accompagnée du rapport qui la distingue et la caractérise.

RATIONALISME, RATIONALISTES. Le mot *rationalisme* n'est pas le nom d'un système particulier de philosophie, il ne désigne pas même une méthode; il exprime, d'une manière très-générale, l'emploi du raisonnement et de la raison dans l'étude des questions religieuses, morales et logiques. Un homme, sans être exclu-

sivement philosophe, peut faire du rationalisme, être, par conséquent, rationaliste dans certains moments, dans certaines recherches. Les plus grands théologiens, sans cesser d'être théologiens, ont eu leurs jours de rationalisme. Saint Thomas, avant lui Pierre Lombard, Pierre d'Ailly et presque tous les philosophes scolastiques du moyen âge, ont emprunté à la raison une partie de leur doctrine et de leurs arguments. Lorsque saint Anselme de Cantorbéry exprimait l'intention qui lui fit composer le *Monologium* et le *Proslogium*, par ces mots de la préface : *Fides quærens intellectum* (la foi cherchant à comprendre), il avait uniquement recours à l'emploi de la raison : en ce point il faisait du *rationalisme* et se montrait *rationaliste*. La théologie s'est empreinte elle-même de ce caractère, puisqu'elle tire de la raison, et de la raison seule, une partie de ses arguments. On ne saurait ouvrir un traité de cette science sans y lire ces mots ou les équivalents : *Argumenta ex ratione sumpta.*

Le philosophe pour lequel l'expérience s'est résumée dans un système sensualiste, comme celui qui a fait sortir de l'observation les principes du spiritualisme le plus exclusif, sont tous deux, malgré ces résultats contraires, rationalistes au même titre, parce qu'ils ont procédé par déduction, par induction, par toutes les formes, enfin, qui appartiennent à la raison. Peut-on renfermer sous une même dénomination Condillac et Reid, Locke et Royer-Collard?... Et, néanmoins, tous n'ont-ils pas cela de commun, qu'ils sont partis de l'observation, qui est une des formes de la raison, et qu'ils ont continué par le raisonnement, qui en est une autre? Le rationalisme se trouve ainsi dans tout système de philosophie, mais ne caractérise pas l'un d'eux plus particulièrement que les autres. On ne peut donc attribuer à aucune classe particulière de philosophes le nom de *rationalistes*.

Mais, s'il en est ainsi aux yeux de la philosophie, il n'en est pas de même de la part des théologiens contemporains. Ils qualifient de rationalisme tout système qui leur paraît admettre uniquement la raison comme principe de la connaissance, à l'exclusion de la tradition et de la révélation. Nous livrer ici à une discussion sur le degré d'autorité de la raison, sur la vérité de la révélation, sur la légitimité de la foi qui l'accepte, ce serait sortir des bornes imposées à cet article, et du cercle des matières réservées à cet ouvrage. Néanmoins, nous pouvons éclairer la question par quelques observations dont on ne contestera pas l'utilité.

Le rationalisme ainsi entendu, c'est-à-dire exclusivement caractérisé par le refus d'admettre une révélation, n'est pas plus un système qu'il n'en est un considéré, comme nous l'avons fait plus haut, dans sa plus stricte étymologie. Dans le premier cas, il est tout entier dans une question déterminée, question importante, difficile, complexe, mais, enfin, dans une seule question, le refus d'admettre des vérités révélées; dans l'autre cas, il s'applique, sous quelque point de vue qu'on le traite, à toutes les parties de la philosophie, dont plusieurs, telles que la psychologie, la logique, n'ont rien à demander à la révélation. Même dans la métaphysique, dans la théodicée, dans la morale, que de problèmes qui lui sont étrangers, et à la solution desquels, dans le but qu'elle doit atteindre, la révélation n'apporte aucun

élément : la nature du temps et de l'espace, l'existence de Dieu uniquement considéré comme cause première, la loi naturelle, l'essence et les propriétés de la matière et de l'esprit, enfin, il faut le reconnaître, la philosophie à peu près tout entière. Reste donc cette question : L'homme peut-il, sans le secours d'une révélation, atteindre, par la raison seule, jusqu'aux vérités qui intéressent son avenir après la mort? Nous ne préjugeons pas la réponse, nous demanderons seulement : A l'aide de quelle faculté traitera-t-on la question? Sera-t-il possible de la résoudre autrement qu'avec le secours du raisonnement ? Qu'on cherche tant que l'on voudra, la faiblesse de la raison ne pourra être constatée que par la raison elle-même ; la supériorité, la divinité de la révélation ne sera démontrée que par l'emploi de cette faculté, se jugeant elle-même dans ses rapports avec Dieu.

Ainsi partout, pour les théologiens comme pour les philosophes, excepté dans un certain nombre de dogmes, nombre circonscrit, défini, qui laisse encore à la raison un vaste champ, le rationalisme n'est pas autre chose que l'emploi de la raison, et ne peut être renfermé dans aucun système particulier de philosophie.

Néanmoins, ce mot de *rationalisme*, adressé comme un reproche à la philosophie, a dû prendre de nos jours une extension plus grande. Jusqu'à Bossuet et à Fénelon, et même jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les théologiens catholiques ont uniformément admis qu'en dehors de la révélation, l'homme, par les lumières naturelles, arrive à la croyance en Dieu (religion naturelle) et à la connaissance des principes généraux de la morale (loi naturelle). De nos jours, quelques écoles théologiques ont cru donner plus d'importance à la révélation, en démontrer plus efficacement la nécessité, en soutenant que l'homme, livré à lui-même, ne peut connaître Dieu ni le moindre principe moral. Il n'appartient pas, à notre sujet, de faire remarquer ici les confusions singulières auxquelles ont donné lieu ces exagérations systématiques ; mais on comprend que, dès lors, l'attaque a été portée, non plus contre certaines parties, certains résultats de la philosophie, mais contre la conscience elle-même, et que le rationalisme est devenu la désignation de la philosophie tout entière.

Comment le mot *rationalisme* a-t-il reçu de l'autorité des théologiens l'acception que nous venons de faire connaître?... Il est d'abord juste d'admettre qu'il se prête naturellement à ce sens, surtout quand on en exagère la portée ; mais cette acception a aussi, et principalement, un antécédent historique que nous devons expliquer en peu de mots.

Spinoza a imprimé à l'exégèse biblique, par son ouvrage intitulé *Tractatus theologico-politicus*, une impulsion qui a été continuée par une suite de théologiens allemands, tous appartenant à la réforme, qui ont tenté, à l'aide d'interprétations très-diverses, d'expliquer, par la raison, le supernaturalisme sur lequel se fonde la révélation chrétienne, et dont il est impossible d'altérer le caractère par cela seul, sans ébranler, du même coup, cette révélation elle-même. Telle fut la première intervention notable du raisonnement et de la critique dans les questions religieuses qui naissaient du christianisme ; elle se fortifia par l'examen philologique du texte des livres saints, et la re-

cherche littéraire de leur authenticité. Ce droit, ou même cette nécessité, ne pouvaient être contestés ; car plus on avait de respect pour les livres saints, plus on devait éprouver le besoin de les lire dans toute leur intégrité. Erasme s'était livré à cette étude avec la science, et surtout avec la juste mesure qui marqua si heureusement sa conduite à cette époque difficile ; mais ceux qui le suivirent dans cette carrière ne se crurent pas obligés à tant de modération. Combien de faits, de la plus grande importance pour la foi, ne peut-on pas soumettre aux décisions de la raison, sous prétexte de critique philologique ?... D'un autre côté, et malgré cette tendance, l'union de la philosophie et de la religion se resserra chez les théologiens réformés de l'Allemagne, sous l'empire de la philosophie de Leibnitz, coordonnée et propagée par Wolf, et constitua alors une sorte de scolastique protestante. Mais les subtilités auxquelles elle ne tarda pas à descendre ne tinrent pas longtemps contre l'invasion du déisme français et du naturalisme anglais. Sous cette influencee, les faits miraculeux sur lesquels se fonde le christianisme, ou furent niés, ou reçurent des interprétations équivalentes à une négation ; et telle était alors la disposition des esprits en Allemagne, que des hommes sincères dans leur foi crurent devoir sacrifier une partie des croyances pour sauver l'autre. Ce fut donc dans une intention chrétienne et pour protéger la religion que ruinaient les nouvelles doctrines, que de savants et pieux écrivains crurent devoir chercher, entre la révélation et la raison, un rapport plus étroit, et rendre acceptables à des esprits assez mal disposés, des dogmes et des faits que leur état présent les portait à rejeter : tels furent Ernesti et Semler. On comprend que cet emploi de la raison, hardi déjà dans les plus sages et les premiers, déborda dans leurs successeurs, et ne laissa bientôt plus au christianisme rien qui le distinguât d'un système de philosophie. Ce mouvement, qui a surtout pour objet l'interprétation critique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, a été, en Allemagne, qualifié de *rationalisme*, quoiqu'ici l'emploi de la raison ne sorte pas du cercle des saintes Ecritures. Mais, comme il a toujours poussé de plus en plus à nier la révélation, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la *Vie de Jésus*, par Strauss, il n'est pas étonnant que ce nom se soit étendu à tous les écrivains, théologiens ou philosophes, dont la doctrine naturalisait la révélation, ou prétendait marcher sans elle.

Telle est la définition, pour ainsi dire historique, du rationalisme. Nous l'acceptons comme un fait, à la désignation duquel il ne faut pas demander une plus grande exactitude étymologique. Mais ici c'est surtout une accusation de théologiens à théologiens. Dans l'ordre philosophique, nous maintenons le sens que nous lui avons assigné au commencement de cet article, c'est-à-dire que nous exprimons par là l'emploi de la raison dans toute question qui se rapporte à la philosophie et à ses parties diverses. H. B.

RAY ou WRAY (John), né à Blacknotley, dans le comté d'Essex, en 1628, mort à Kutley en 1705, est un naturaliste anglais qui a appliqué la science de la nature à la démonstration de l'existence de Dieu, ou, comme on disait autrefois, s'est exercé dans le champ de

la physico-théologie. Au reste, c'était aussi un théologien dans le sens propre du mot; il avait étudié la théologie à l'université de Cambridge, et remplissait les fonctions de prédicateur, lorsqu'à l'avénement de Charles II, n'ayant pas voulu accepter le formulaire de l'Eglise épiscopale, il quitta les fonctions ecclésiastiques pour se consacrer aux sciences naturelles. Les ouvrages par lesquels il mérite une place dans ce recueil ont pour titres : *Trois discours physico-théologiques* (*Three physico-theological discourses*), in-8°, Londres, 1721; — *la Sagesse de Dieu dans les œuvres de la création* (*the Wisdom of God in the works of creation*), in-8°, ib., 1714 : ce dernier écrit a été traduit en français : *l'Existence et la sagesse de Dieu*, in-8°, Utrecht, 1714. X.

RAYMOND, dit SEBON ou SEBOND, SEBONDE, SABONDE, SABUNDE, et même SEBEYDE, naquit à Barcelone vers la fin du XIVe siècle, professa, de 1430 à 1432, dans l'université de Toulouse, la théologie, la philosophie et la médecine, et mourut dans cette dernière ville en 1432. On suppose qu'il a laissé plusieurs ouvrages; mais un seul a vu le jour et est connu des savants : c'est la *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis, sive liber creaturarum*), écrite originairement en mauvais espagnol, puis traduite en français par Montaigne (in-12, Paris, 1569, 1581, 1611), et en latin, à différentes époques (in-f°, Deventer, 1487; Strasbourg, 1496; Nuremberg, 1502; Paris, 1509; Venise, 1581; Lyon, 1526, 1540, 1648). Les nombreuses éditions de ce livre nous attestent la vogue qu'il a obtenue jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Nous allons essayer de le faire connaître d'après la traduction de Montaigne, si goûtée des contemporains, qu'elle se trouvait dans toutes les mains, et surtout celles des femmes (*Essais*, liv. II, c. 12). Nous commençons par la *Préface*, qui en est certainemement la partie la plus originale et la plus remarquable. On y sent comme un souffle avant-coureur de la philosophie moderne; et ce n'est pas sans raison que la censure l'a retranchée des deux dernières éditions, celles de 1581 et de 1648.

L'auteur, en se proposant pour but une démonstration complète de tous les dogmes, non-seulement de la religion naturelle, mais de la foi catholique, ne craint pas de mettre la philosophie, ou la nature dont elle est l'interprète, au-dessus de l'Ecriture sainte. « Dieu, dit-il, nous a donné deux livres, celui de l'universel ordre des choses ou de la nature, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès l'origine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre tirée par la main de Dieu; de façon que, d'une grande multitude de créatures, comme d'un nombre de lettres, ce livre a esté composé, dans lequel l'homme se treuve et en est la lettre capitale.... Le second livre des sainctes Escritures a esté depuis donné à l'homme; et ce, au défaut du premier, auquel, ainsi aveuglé comme il estoit, il ne voyoit rien. Si est ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier, ni effacer, ni faussement interpréter. » Venant de Dieu l'un et l'autre, nécessairement ces deux livres s'accordent entre eux sur tous les points; et il n'est pas, selon Raymond de Sebonde, un seul mystère de la religion qui ne puisse et ne doive être expliqué par la philosophie.

La philosophie, comme nous venons de le dire, est l'interprétation de la nature; mais la nature se réfléchit dans l'homme, et ne peut être connue de lui qu'à la condition qu'il se connaisse lui-même. Ce sont les qualités et les attributs qu'il trouve en lui qui seuls peuvent lui donner une idée du reste de l'univers. Or, tous les êtres dont l'univers se compose peuvent se ranger en quatre classes : les uns ne possèdent que l'existence; les autres à l'existence joignent la vie; les autres à la vie ajoutent la sensibilité; enfin d'autres, avec les qualités précédentes, ont reçu en partage la raison et la liberté. De la hiérarchie naturelle que forment ces êtres, et de l'harmonie qui existe entre eux, de leurs limites, de leur insuffisance, on s'élève à l'idée d'une cause première, source de toute existence, de toute vie, de toute sensibilité, de toute liberté et de toute intelligence.

Dieu étant considéré comme un être libre, comme un être raisonnable et plein d'amour, le monde ne peut s'expliquer que par la création, c'est-à-dire par un acte de liberté. D'ailleurs, Dieu n'existe pas s'il n'est pas infini, s'il n'est pas parfait; et l'être parfait se suffit à lui-même. Toute créature doit donc son existence à la bonté divine; l'univers est une œuvre de son amour. Dieu l'a produit pour lui communiquer une partie de ses perfections et de sa béatitude.

Après avoir démontré l'existence de Dieu et le dogme de la création, Raymond de Sebonde entreprend d'expliquer, par les lumières naturelles de la raison, tous les mystères de la foi chrétienne, la trinité, l'incarnation, le péché originel, la grâce, la résurrection des morts, etc. Nous sommes d'autant moins tentés de le suivre sur ce terrain, qu'il n'a fait que résumer, en les défigurant quelquefois par des subtilités de son invention, les pensées de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin, les théories moitié théologiques et moitié philosophiques développées dans la *Somme* et dans la *Cité de Dieu*. Cependant nous devons signaler un argument qui lui appartient en propre et auquel les illustres docteurs dont il suit les traces n'ont jamais songé. C'est celui-ci : L'homme étant naturellement porté vers son bien, qui est le but même de son existence, et le bien de chaque être étant la plus grande satisfaction qu'il puisse concevoir, nous devons nécessairement attacher notre foi aux dogmes qui nous paraissent les plus avantageux. Ainsi, la supposition que Dieu existe, qu'il s'est uni à nous par l'incarnation, que les méchants seront punis et les bons récompensés, que les uns et les autres ressusciteront au jugement dernier; cette supposition, disons-nous, offre plus d'avantage que les suppositions contraires; donc nous devons croire à l'existence de Dieu, à l'incarnation du Verbe, à l'immortalité de l'âme, à la résurrection des corps, etc. En général, de deux propositions philosophiques ou théologiques dont l'une nous promet plus que l'autre, c'est la première qui doit être préférée, quand même elle serait plus difficile à prouver. C'est à peu près l'argument de Pascal; ce sont les croyances mises à l'enchère.

De la métaphysique et de la théologie, Raymond de Sebonde arrive à la morale, qu'il fonde tout entière sur l'amour. Dieu nous a créés par un acte d'amour; c'est par le même sentiment que nous devons répondre à ses bienfaits. L'amour est donc le principe de tous nos devoirs envers lui; et de nos devoirs envers Dieu découlent ceux que nous avons

à remplir envers notre prochain et envers nous-mêmes : car l'homme étant de tous les êtres celui qui approche le plus de la perfection divine et qui en contient en lui la plus fidèle image, nous devons reporter sur lui une partie de l'amour que nous inspire le Créateur. Quant aux autres créatures, nous devons les aimer en raison de leur ressemblance ou de leur affinité avec la nature humaine. L'amour, selon Raymond de Sebonde, est la seule chose qui nous appartienne véritablement, qui soit complétement à nous, et semble se confondre, pour lui, avec la liberté. Mais il y a le bon et le mauvais amour, le premier qui nous attache à Dieu, et le second à nous-mêmes. L'amour de Dieu nous convertit en Dieu, en confondant notre volonté avec la sienne. Par l'amour de lui-même ou l'amour de soi, l'homme est enfermé dans sa propre existence; il ne connaît, il n'adore que lui. Celui-ci engendre tous les vices, toutes les difformités, toutes les misères de l'âme humaine; celui-là, toutes les perfections et toutes les vertus.

Ce n'est pas seulement notre âme qui s'élève et se transforme par l'amour, mais aussi notre corps : car l'âme et le corps sont nécessaires l'un à l'autre; ils ont été créés l'un pour l'autre, et forment deux parties inséparables de notre être. Le corps, régénéré par l'amour de Dieu, arrive à une immortalité spirituelle; corrompu par le péché ou le mauvais amour, il conserve une immortalité matérielle; il devient un fardeau et un instrument de souffrance. Ainsi s'expliquent, selon l'auteur de la *Théologie naturelle,* le mystère de la résurrection et l'éternité des peines. C'est par l'éternité des peines qu'il cherche ensuite à démontrer le dogme naturel de l'immortalité de l'âme. « Celui qui a offensé Dieu, dit-il, ou l'être infini, mérite une peine infinie, c'est-à-dire éternelle. Or, les peines éternelles supposent nécessairement l'immortalité. »

Le livre, comme on voit, n'est guère d'accord avec la préface. Après avoir annoncé que la Bible n'est qu'une seconde édition du livre de la nature et la révélation de la raison, l'auteur finit par sacrifier entièrement la seconde à la première, et par désavouer son principe même, en déclarant, malgré ses explications, que les dogmes essentiels du christianisme sont des mystères impénétrables (c. 213). Dans l'ordre politique, il sacrifie de la même manière le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. « Que les princes terriens, dit-il (c. 314), se donnent bien garde de contrevenir à la puissance spirituelle; qu'ils se donnent bien garde de lui désobéyr; qu'ils la respectent et la servent : car leur authorité n'a force ne vie qu'autant qu'elle est au service et en l'obéyssance de la puissance spirituelle. » C'est par pure tendresse de traducteur que Montaigne a pu dire, en parlant de cet ouvrage, qu'il ne pense pas qu'il soit possible de mieux faire.

Raymond de Sebonde a donné lui-même un abrégé de la *Théologie naturelle,* publié sous le titre suivant : *De natura hominis dialogus, sive Viola animæ,* in-4°, Cologne, 1501; in-16, Lyon, 1568. Cet abrégé a été deux fois traduit en français : Arras, 1600, in-16; in-8°, Paris, 1566. Un autre abrégé, intitulé *Oculus fidei,* a été publié par Amos Comenius, in-8°, Amst., 1661.

RAYNAL (L'abbé Thomas-Guillaume-François), né à Saint-Ge-

niez, dans le diocèse de Rodez, le **11 mars 1711**; **mort à Chaillot, près Paris, le 6 mai 1796.**

L'histoire de la philosophie n'est pas seulement l'exposition des doctrines, elle est aussi l'histoire des philosophes. C'est sous ce point de vue surtout qu'il y a lieu de s'occuper ici de l'abbé Raynal. Sa vie est mieux faite que ses écrits pour éclairer les profondeurs de l'époque ardente où il vécut, et faire apprécier tout ce qu'il y avait de désordonné et de fiévreux dans cet enthousiasme qui, sur la fin du XVIIIe siècle, entraînait tout le monde vers la révolution. Le personnage est inséparable de ses écrits; seuls, ceux-ci seraient inexplicables. On ne devinerait jamais, à les lire aujourd'hui, le succès fabuleux qu'ils obtinrent.

L'abbé Raynal fit ses études chez les jésuites, et entra ensuite dans cette société, où bientôt il fut ordonné prêtre. Une certaine facilité de parole, jointe à une verve qui ne s'arrêtait pas facilement devant les exagérations, lui obtint tout d'abord à Pézénas des succès comme professeur et comme prédicateur. L'ambition s'éveilla alors avec toute sa puissance chez le jeune jésuite; et, en 1747, il se sépara de sa compagnie pour venir à Paris, où il se fit attacher, comme desservant, à la paroisse de Saint-Sulpice. Dans cette situation modeste, il n'avait pour vivre que le produit de ses messes. Ne voulant pas subir de privations, il pratiqua, dit-on, la simonie, disant les messes au rabais pour en avoir davantage, et se refusant à enterrer toute personne dont la famille ne lui remettait pas préalablement une certaine somme. En revanche, quoique alors ce fût défendu, il enterrait pour le même prix les protestants dans le cimetière des catholiques. Ces pratiques furent ébruitées, et amenèrent son expulsion de Saint-Sulpice. Mettant alors de côté tout vain ménagement, Raynal abandonna tout à fait le ministère ecclésiastique, et se décida à vivre de ses travaux littéraires et de ses entreprises industrielles. Il avait, au plus haut degré, le goût du trafic; il se lança donc dans des spéculations de librairie, s'associa à des opérations commerciales, sans reculer devant les bénéfices de la traite des nègres, et gagna ainsi beaucoup d'argent.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il publia les *Anecdotes littéraires*, les *Anecdotes historiques, militaires et politiques de l'Europe*, l'*Histoire du stathoudérat*, et d'autres ouvrages d'aussi mince valeur, tous aujourd'hui parfaitement oubliés, et très-dignes de l'être.

Mais ces livres, tout médiocres qu'ils étaient, répandaient son nom, et, du moins par leur nombre, le faisaient connaître. Devenu un des rédacteurs du *Mercure*, il eut ses entrées chez les ministres et dans les salons dévoués à ce que l'on appelait le parti philosophique. Il était de toutes les réunions, chez d'Holbach, Helvétius et Mme Geoffrin, et s'y montrait un apôtre enflammé de toutes les idées qu'on y émettait. Il imitait même Helvétius, et, comme le célèbre fermier général, consultait et faisait intervenir directement ses amis dans la fabrication de ses livres.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il conçut et exécuta le plus fameux de ses ouvrages, l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, qui parut en 1770. Ce livre, amas assez indigeste de données souvent inexactes,

mêlées entre elles par des déclamations violentes, eut un succès inouï. Plus de vingt éditions en furent faites en France, et plus de cinquante contrefaçons à l'étranger. Dans les premiers volumes, il parle des Portugais et de leurs colonies en Orient ; puis des Anglais et des Français, et, enfin, des Espagnols et des Hollandais. Il raconte ensuite les conquêtes des Européens dans l'Amérique, toutes les atrocités de la traite des nègres sur les côtes de la Guinée, et présente le tableau des colonies anglaises et françaises dans l'Amérique septentrionale. Puis, comme fatigué de cet ordre apparent, il termine l'ouvrage par des dissertations déclamatoires sur la religion, le gouvernement, la politique, la guerre, la marine, le commerce, l'agriculture, etc., et même la philosophie morale et les belles-lettres.

Rendons justice à qui de droit : si l'exécution de ce livre fut détestable, l'idée qui lui servait de base était excellente. C'était assurément une belle et grande pensée que celle de réunir dans un tableau méthodique et bien fait l'histoire de toutes les entreprises des Européens dans l'Inde et dans le nouveau monde. Il y avait là, surtout, la démonstration éclatante d'un fait trop peu apprécié alors en France, la puissance des relations commerciales. Aussi, au premier aspect, sur le seul titre de l'ouvrage, l'*Histoire philosophique* frappe-t-elle l'esprit et produit-elle un certain effet. Il semble qu'un voile se déchire, et qu'un horizon nouveau se découvre. Les Anglais, plus habitués que les Français à comprendre l'importance du commerce dans le développement d'une nation, appréciaient à ce point de vue, et d'une manière particulière, le livre de Raynal.

Ajoutons que si Raynal déclame avec une violence qui rappelle les allures des tribunes de Rome et des démagogues d'Athènes, d'un autre côté ses invectives, souvent éloquentes, contre la traite des noirs et contre le monopole du commerce dans les deux Indes, servaient utilement les idées de la liberté individuelle et de la liberté commerciale. Ce n'était pas, à proprement parler, un économiste; mais, par la nature même des questions qu'il soulevait, son livre contribuait à rappeler des idées qu'il est toujours utile d'agiter; et, en définitive, il y régnait comme un souffle de sympathie ardente pour les classes pauvres, pour ceux que les poëtes appellent les déshérités, pour les faibles, en un mot, qui ne pouvait que réveiller dans les âmes les idées de la philanthropie et de la fraternité humaine.

Mais Raynal, dont l'esprit d'ailleurs manquait de mesure et de méthode, ne s'était astreint, en composant son livre, à aucune règle sérieuse. Bien plus, il avait accepté sans scrupule la collaboration de diverses personnes qu'il ne daigna même pas nommer, et dont il inséra des morceaux entiers, sans s'occuper de les coudre ensemble. C'est ainsi que pour les idées philosophiques il eut recours à Diderot, Pechméja et d'Holbach ; pour le commerce, à M. Paulze, fermier général, et aux comtes d'Aranda et de Souza, qui lui fournirent des mémoires sur les colonies d'Espagne et de Portugal. Grimm déclare catégoriquement que les plus beaux passages sont textuellement de Diderot, qui est ainsi l'auteur de près d'un tiers de l'ouvrage (*Voyez* Grimm, t. VII, p. 460; t. VIII, p. 364, et t. X, p. 421). Quérard nomme aussi, parmi les collaborateurs les plus abondants de Raynal,

un autre ex-jésuite, l'abbé Martin, l'auteur anonyme du discours prononcé par Robespierre le jour de la fête de l'Etre suprême.

Ce n'est pas tout encore; le succès fabuleux de son livre enhardit Raynal lui-même, au point que, pour grossir les volumes, il inséra dans les éditions suivantes des pages entières d'ouvrages connus, sans en rien dire à personne. Aussi Voltaire l'appelait-il dédaigneusement « du réchauffé avec de la déclamation. »

Et cependant le livre continuait d'avoir un immense succès. En 1780, Raynal en publia une édition où il donna plus amplement encore carrière à son goût pour la déclamation. Il voulait frapper vivement l'attention publique par des traits plus hardis; cette fois, la censure l'atteignit. Le 19 décembre 1779, un arrêt du conseil défendit le livre; l'édition de 1780 fut saisie et brûlée, le 29 mai 1781, par la main du bourreau, au pied du grand escalier.

Rien, selon les mœurs du moment, ne manquait donc plus à la gloire de Raynal. Il voyagea, et fut fort bien accueilli à l'étranger. A Genève, il essaya, mais sans succès, de jouer le rôle de conciliateur entre les deux partis qui divisaient la république; mais, du moins, il fit élever à Lucerne un monument à la gloire des trois fondateurs de la liberté helvétique, sans oublier son buste à côté de leur image. A Lausanne, il fonda trois prix pour trois vieillards honnêtes et indigents.

A Berlin, Frédéric, qui n'avait pas lieu d'être personnellement satisfait de l'*Histoire philosophique*, l'accueillit froidement; mais à Londres il fut reçu avec honneur, et admis par la Société royale au nombre de ses membres.

Rappelé en France en 1787, il vit avec effroi les premiers symptômes de la révolution, et s'employa dès ce moment à la combattre avec la même ardeur qu'il avait déployée précédemment pour en propager les idées. En 1791, il adressa, et remit lui-même au président de l'Assemblée constituante, le 31 mai, une lettre qui fut lue en séance publique, et dans laquelle il blâmait absolument les doctrines et les actes de l'Assemblée.

Dès lors il se sépara entièrement du parti du mouvement; il n'émigra point, et fut épargné en 1793; il vécut retiré à Montlhéry. Dans une visite à un ami malade, à Chaillot, il succomba à un catarrhe dont il souffrait depuis assez longtemps, et mourut âgé de 83 ans, au moment où il venait d'être nommé membre de la classe d'histoire de l'Institut, récemment organisée par le Directoire.

Telle fut la vie agitée de cet écrivain, qui nous montre ainsi, par les vicissitudes de son existence personnelle, de quelles passions était alors tourmentée la société française. Personne, aujourd'hui, ne lit plus les ouvrages de Raynal; mais en voyant le succès incroyable qu'ils ont obtenu, on n'en aperçoit que mieux la violence des idées qui régnaient à la fin du XVIIIe siècle, et qui allaient bientôt tout ébranler pour tout renouveler. On ne demandait plus guère aux écrivains du talent ou du savoir; il suffisait d'épouser avec véhémence la cause de l'avenir pour être bien accueilli, prôné, recherché, avidement lu : tant la force qui brisait les vieilles institutions était irrésistible; tant était profond dans les âmes le sentiment de ce nouvel

ordre de choses que chacun entrevoyait dans les profondeurs de sa pensée ! F. R.

RÉALISME. *Voyez* NOMINALISME.

RÉFLEXION [du latin *reflectere,* replier]. On appelle ainsi l'acte par lequel notre esprit revient sur ses propres opérations, et se replie en quelque sorte sur lui-même pour considérer les perceptions, les idées, les jugements, et en général les pensées qui y sont déjà. La nature de ce fait est très-bien exprimée par le mot allemand *nachdenken* (penser après), *ueberdenken* (penser par-dessus), c'est-à dire penser une seconde fois. La vie intellectuelle de l'homme semble, en effet, revêtir successivement deux caractères distincts : un caractère *spontané* et un caractère *réfléchi*. Nous nous abandonnons d'abord sans défiance aux impressions que nous recevons des objets, aux idées confuses qui nous les représentent, et aux jugements naturels de notre raison, accompagnés d'une vague conscience de nous-mêmes : c'est le moment de la spontanéité. Nous cherchons ensuite à voir plus clair dans tout ce qui a pu atteindre nos facultés; nous commençons à nous rendre compte de nos sentiments, de nos actions, de nos pensées; nous essayons de les contrôler et de les comparer les unes aux autres : c'est le moment qui appartient à la réflexion. Ces deux époques ne sont pas moins faciles à reconnaître dans l'histoire générale de l'humanité que dans l'existence de chaque individu. La première se distingue par la poésie et par la foi; la seconde par la science, et la philosophie.

La réflexion s'applique à la fois à la conscience, à la perception des sens, à la raison, à la mémoire; car toutes les idées qui dérivent de ces différentes sources sont d'abord vagues, confuses, flottantes, et ne s'élèvent à l'état de connaissances, de jugements arrêtés, d'affirmations décisives, de principes inébranlables, que lorsque, par le travail intérieur de la pensée, par le retour de l'esprit sur lui-même, nous sommes parvenus à les fixer, à nous en rendre maîtres, à les classer et à les distinguer les unes des autres. C'est ce qui nous explique comment, dans l'enfance de l'homme et de la société, il existe à peine une différence entre la réalité et l'imagination, entre le présent et le passé ou les rêves de l'avenir, entre notre propre personne et les objets qui nous entourent. C'est à cette confusion pleine de charmes, poésie des premiers âges, que la réflexion fait succéder la clarté et l'ordre sévère de la science. La réflexion s'étend donc à toutes nos idées; mais elle ne leur ouvre pas une source nouvelle, comme le prétend Locke; on n'en peut citer aucune qui soit véritablement fournie par elle, et dont les matériaux ne soient pas empruntés à nos autres facultés. Elle éclaire, elle distingue, elle dispose, elle prend possession, si l'on peut s'exprimer ainsi; elle ne crée pas.

En effet, la réflexion n'est pas autre chose que notre activité même ou notre liberté appliquée à nos idées, tournée vers nos perceptions et les informations de notre raison, au lieu de se traduire au dehors par des mouvements et des effets visibles. Elle est le même fait que l'attention; mais on entend communément par celle-ci, une application de notre esprit à des choses présentes, actuellement soumises à notre

conscience ou à nos sens; tandis que la réflexion se dit des choses absentes et des seules idées que ces choses ont laissées dans notre intelligence. L'attention peut s'exercer à l'aide des organes extérieurs; la réflexion, c'est le travail de l'esprit entièrement livré à lui-même. Au reste, la réflexion n'est pas un acte simple et invariable; elle se compose d'une suite d'opérations indispensables à la connaissance véritable ou à la science. Réfléchir, c'est analyser et composer, c'est observer, c'est abstraire et généraliser, c'est induire et déduire. Il n'y a pas d'effort de réflexion qui ne rentre dans l'une de ces opérations ou ne les comprenne toutes ensemble. La réunion de ces opérations, disposées dans un tel ordre que, se continuant l'une l'autre, elles aboutissent à un but commun, reçoit le nom de méthode. La méthode n'est donc pas autre chose que l'art de réfléchir, et la réflexion, que l'intervention de l'activité ou de la personnalité humaine dans le fait de la connaissance.

RÉGIS (Sylvain) a fait encore plus que Rohault pour la propagation de la philosophie de Descartes; il l'a, pour ainsi dire, prêchée, non-seulement à Paris, mais dans une grande partie de la France; il s'est appliqué à lui donner une forme plus systématique, et à en combler les lacunes; il l'a défendue contre Huet et Spinoza. Mais il a exagéré les doctrines de Descartes en un sens empirique, comme d'autres l'exagéraient en un sens idéaliste.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après avoir fait ses études à Cahors, chez les jésuites, il vint étudier la théologie à Paris. Mais bientôt il abandonna la théologie pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur. Son maître fut Rohault, dont il suivit les conférences publiques. En 1665, Régis reçut de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Il s'en acquitta avec le plus grand succès, et charma la ville de Toulouse par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines. On vit des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames accourir à ses conférences. Rien ne prouve mieux le succès de Régis que le fait rapporté par Fontenelle : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur hôtel de ville, événement presque incroyable dans nos mœurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

Les conférences de Toulouse étant terminées, il suit le marquis de Vardes dans son gouvernement d'Aigues-Mortes, se lie d'amitié avec lui, et lui enseigne la philosophie de Descartes. Puis il va à Montpellier, où il tient des conférences publiques avec le même succès qu'à Toulouse. Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revint à Paris, où il continua les conférences de Rohault.

L'empressement à les suivre fut extraordinaire; on y venait longtemps à l'avance pour s'assurer d'une place. Mais, hélas! l'éclat de ces leçons leur devint bientôt funeste. L'archevêque de Paris en conçut des inquiétudes, et donna à M. Régis un ordre de les suspendre, déguisé sous forme de conseil et de prière : c'était le temps où la persé-

cution cartésienne était dans toute sa force. Obligé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, Régis se consacra tout entier à l'achèvement d'un grand ouvrage où il se proposait d'en donner une exposition complète ; mais l'impression en fut traversée pendant près de dix ans, et Régis ne put obtenir qu'avec les plus grandes difficultés la permission de l'imprimer. L'ouvrage ne parut qu'en 1690, sous le titre de *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-4°. Dans les deux années suivantes, il fit paraître une réfutation de la censure de Huet et de quelques critiques de Duhamel. En 1704, il publia un dernier ouvrage, suivi d'une réfutation de Spinoza sur le texte si souvent traité par les philosophes cartésiens, de l'accord de la raison et de la foi. En 1699, il avait été admis à l'Académie des sciences. Déjà vieux et souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut en 1707, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans son hôtel, indépendamment de la pension qu'il lui payait de la part de son beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie de Descartes.

Régis a la prétention de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la religion, dans son cours entier de philosophie. Il le divise en quatre parties : la logique, la métaphysique, la physique et la morale. En physique, il suit fidèlement Descartes. Pour la logique, il la complète en suivant l'auteur de *l'Art de penser*. En morale, Régis a plus d'indépendance, car Descartes, ne s'en étant pas occupé, avait laissé le champ entièrement libre à ses disciples. La morale de Régis a une tendance évidemment empirique. Il est vrai qu'il lui donne pour fondement ces lois que Dieu a gravées dans l'âme de l'homme, et qui constituent la raison. Mais ces lois, suivant Régis, sont celles de l'amour-propre éclairé, qu'il pose comme l'unique fondement de la morale. En politique, il suit d'assez près les traces de Hobbes. Comme lui, il pense qu'aucun Etat ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul ; il affranchit le souverain de tout contrôle, il remet en ses mains le glaive de la justice et de la guerre ; il lui accorde même le droit de régler la religion et le culte. Régis montre en métaphysique la même tendance empirique qu'en morale. Tout ce qui présente quelque indécision dans les principes de Descartes, et surtout dans sa théorie des idées, il l'interprète au sens de l'empirisme. Cette tendance est encore plus manifeste dans son dernier ouvrage, *l'Usage de la raison et de la foi*, que dans le *Cours de philosophie*. Sans doute, il faut l'attribuer à une réaction contre l'idéalisme exagéré de Malebranche. Nous nous bornerons à signaler les principaux points par lesquels Régis se distingue ou s'écarte de la philosophie de Descartes. Selon Descartes, le corps se connaît avec une moindre évidence que l'âme, et la connaissance que nous en avons n'est fondée que sur une intervention particulière de la véracité divine. Selon Régis, nous connaissons l'âme et le corps avec la même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode spirituel sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même nous ne pouvons concevoir un mode corporel sans concevoir l'existence du corps. Mais ce mode spirituel nous fait connaître aussi la nature de l'âme, car nous devons prendre pour la nature de l'âme ce sans quoi

nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel; or, il en est de même de l'existence du corps : elle nous conduit nécessairement à la connaissance de sa nature; car sa nature, c'est ce sans quoi nous ne pouvons apercevoir le monde corporel.

C'est surtout dans la théorie des idées que Régis s'écarte de la philosophie de Descartes. S'il ne nie pas les idées innées, il n'en conserve que le nom. Il supprime leur éternelle et immuable nature; il leur enlève tout rapport avec Dieu pour n'en faire que des produits de l'âme humaine. L'âme, dit-il, n'a point d'idées innées, si par là on entend des idées indépendantes du corps, car l'âme n'a point de telles idées. Toutes les idées de l'âme viennent de son union avec le corps, et, par conséquent, elles ne sont point créées avec l'âme. Mais l'homme a des idées innées en ce sens qu'il y a des idées produites avec lui et inséparables de lui, qu'il aperçoit continuellement. Telles sont les idées de Dieu, de l'âme et du corps : ces trois idées sont constamment en nous, elles sont essentielles à l'homme; il les possède, parce que c'est sa nature de les posséder. En conservant l'idée innée de Dieu ou de l'infini, Régis la dénature, car il en fait une simple modalité de l'âme. On peut objecter que l'idée de Dieu, modalité de l'âme, serait finie, et, par conséquent, ne pourrait représenter Dieu. Régis répond qu'il suffit qu'elle le représente comme l'être le plus parfait que nous pouvons concevoir. Ainsi entendue, Locke lui-même accepterait l'idée de l'infini. Il faut signaler sa doctrine sur l'idée de l'étendue. L'idée de l'étendue, selon Régis, est essentielle, non pas à l'esprit, mais à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps, parce qu'elle est une suite nécessaire de cette union. Tant que l'âme sera unie au corps, elle aura cette idée, à cause du mouvement du cerveau, qui sera excité par l'impression des corps particuliers sur les organes des sens. D'où il suit que Régis n'admet pas d'autre idée de l'étendue que celle qui vient du corps et des organes. Selon lui, le général n'est qu'une abstraction des choses particulières, et toutes les choses particulières nous sont données par les sens. Il soutient la maxime que les universaux n'ont d'existence que dans l'esprit, et que rien n'est dans l'entendement qui n'ait passé par les sens. Toutes nos idées dépendent des sens. L'idée de Dieu et l'idée du corps ne font pas exception : « Car, selon saint Paul, ce sont les choses sensibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contempler l'idée de Dieu, c'est-à-dire pour se rendre plus attentive à cette idée. » Quant à l'idée du corps, elle est générale ou individuelle; si elle est générale, elle dépend médiatement de quelque mouvement des organes; si elle est individuelle, elle en dépend immédiatement.

Régis a été et devait être un adversaire de Malebranche; il n'a pas composé une réfutation spéciale de ses doctrines, mais souvent il l'attaque et le réfute, sans le nommer, dans son système général de métaphysique, et surtout dans son ouvrage sur l'accord de la raison et de la foi. En outre, il a publié des lettres à Malebranche sur divers points de physique et de métaphysique. Il combat la théorie de la vision en Dieu, en lui opposant sa propre doctrine; et il insiste sur ce point, que l'idée de Dieu n'est pas Dieu uni à notre âme, mais une simple modalité de l'âme. Ainsi, sur la question de l'origine des idées,

Régis tend à se rapprocher de Gassendi, et, en plus d'un point, il se rencontre avec quelques propositions de ce fameux placard de Pierre Leroy, renié par Descartes. D'ailleurs, comme Descartes, il n'admet aucune vérité immuable, les faisant toutes dépendre des décrets arbitraires de Dieu, comme de leur vraie et unique cause efficiente. Si 2 et 2 égalent 4, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Ces vérités ne sont éternelles que d'une éternité participée en tant qu'elles sont dans la volonté éternelle de Dieu.

Régis se montre fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes, en ce qui concerne la communication de l'âme et du corps. Il tend à faire Dieu l'unique cause efficiente, et, comme Cordemoy, quoique avec moins de précision, il lui attribue directement l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes. Il nie que les causes secondes puissent produire de véritables actions : « Je sais, dit-il, par expérience, que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps : donc les mouvements du corps produisent les pensées de l'âme ; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'agir : ils les produisent donc en qualité de causes secondes ; or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme toutes les fois que les objets extérieurs produisent certains mouvements dans le corps....

Régis ne fait pas, comme de La Forge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie que la volonté soit une cause véritable, et rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Toutefois, s'il n'accorde pas à l'âme le pouvoir de produire le mouvement, il lui accorde le pouvoir de le diriger, et de concourir à l'action en déterminant le mouvement que Dieu produit en nous. Il ne nie donc pas d'une manière absolue l'efficacité des causes secondes, et c'est par là qu'il se distingue à la fois de Cordemoy et de Malebranche.

Quelques points méritent aussi d'être signalés dans la théodicée de Régis. Il n'identifie pas, comme Descartes, la conservation des êtres avec la création continuée. Entre l'une et l'autre, il établit et motive parfaitement cette différence : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non-seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation prise au vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu, qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. » Il n'hésite pas à rejeter, dans sa réfutation de Huet, la création *ex nihilo* : « Les cartésiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répugne plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de la lumière. » Il interprète har-

diment la doctrine de Descartes au sens de l'infinité, et même de l'éternité du monde. Non-seulement la matière n'est pas tirée du néant, mais elle n'a pas commencé dans le temps; d'où il ne résulte pas qu'elle soit éternelle, car cela seul est éternel qui existe en lui-même et par lui-même. Ce monde créé par Dieu est sans limites. Selon Régis, Descartes a pris et dû prendre le mot d'*indéfini* dans le sens que le monde n'a point de bornes, et, partant, qu'il est véritablement infini; et quand il se sert du mot *indéfini*, c'est qu'il parle seulement de quelque partie de l'univers. Sur la question de la liberté de Dieu et de sa providence, qui était alors si vivement agitée, il semble chercher un milieu entre Malebranche et ses adversaires. Il ne nie pas la liberté d'indifférence en Dieu, mais il fait consister cette indifférence dans la propriété qu'a Dieu d'agir au dehors sans être ni déterminé, ni contraint par aucune cause extérieure. Cependant, s'il n'est déterminé à agir par aucune cause extérieure, il est très-déterminé à agir par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la liberté humaine est tout opposée à celle de Dieu, et incompatible avec sa perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indifférence de l'homme est intrinsèque. Ainsi entendue, la liberté d'indifférence peut parfaitement se concilier avec les doctrines de Malebranche et de Leibnitz.

Régis tente de se placer de la même manière entre les partisans des volontés générales et des volontés particulières. Il les repousse également les unes et les autres comme incompatibles avec la perfection infinie de Dieu. Les volontés générales qu'on lui attribue signifient qu'il ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi qui n'a pas le loisir d'aviser aux détails; donc elles supposeraient en lui une certaine impuissance. Si, au contraire, par là on veut dire que les volontés divines sont de soi indéterminées, et que Dieu ne veut aucune chose sans y être déterminé par quelque occasion ou quelque agent particulier, on porte atteinte à la simplicité et à l'actualité divine. Il démontre ensuite beaucoup mieux que les volontés particulières sont indignes de lui, et il en conclut que la seule volonté qui convienne à Dieu, c'est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement et par un seul acte tout ce qui est et tout ce qui sera, les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et le beau temps, la santé et la maladie, etc. Au fond, Régis n'exclut évidemment que les volontés particulières, pour leur substituer une volonté générale, simple et immuable, et il ne diffère que par les termes de la doctrine de Malebranche.

Ce que Dieu produit par cette volonté générale et immuable est ce qu'il y a de meilleur. Tout en demeurant bien au-dessous de l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz, Régis a cependant donné quelques développements à l'optimisme de Descartes. Un chapitre de sa *Métaphysique* est intitulé : Les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes qu'elles puissent être, suivant l'ordre général de la nature. « A ne considérer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait qu'il n'est; mais si l'on veut considérer l'homme non en lui-même et séparément du reste des créatures, mais

comme un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi parfait qu'il a pu être. » Le mal même qui est dans le monde contribue à la beauté et à la perfection de l'ensemble.

Régis soutient la thèse cartésienne de l'accord de la raison et de la foi. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi ni la foi à la raison, parce que la raison et la foi ne peuvent avoir rien d'opposé, et que la contradiction qui paraît exister entre elles n'est qu'apparente. Mais cet essai de conciliation ne se recommande ni par la hardiesse de certains Hollandais ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de Leibnitz.

Telles sont les doctrines qui donnent à Régis un caractère particulier au sein de l'école cartésienne, et qui le rapprochent d'Arnaud en le séparant profondément de Clauberg, de Geulinx et de Malebranche. Non content d'enseigner et d'exposer directement la philosophie de Descartes, il a combattu au nom du sens commun ses deux plus dangereux ennemis, Huet et Spinoza. C'est lui qui a relevé en France le gant jeté par Huet aux cartésiens dans un ouvrage intitulé *Réponse au livre qui a pour titre* CENSURA PHILOSOPHIÆ CARTESIANÆ. Il y traite assez rudement l'évêque d'Avranches, qui se plaignit de la vivacité de sa polémique, mais qui cependant ne voulut pas ou n'osa pas y répondre. Régis le suit pas à pas, et reproduit le texte entier de la censure, qu'il réfute article par article. Il défend et rétablit avec une grande force les principes de Descartes contre toutes les attaques et les fausses interprétations de Huet. Il insiste principalement sur le doute méthodique, le *Cogito, ergo sum*, le criterium de l'évidence. Il montre la confusion grossière faite par Huet entre l'idée de l'infini et celle de l'indéfini. Il relève avec éloquence les reproches de mauvaise foi adressés à Descartes. De toutes les réfutations de Huet, celle de Régis est la meilleure. Mais *l'Ethique* de Spinoza faisait encore plus pour le discrédit de la philosophie de Descartes que la *Censure* de Huet. Régis est un des nombreux cartésiens qui entreprirent de la réfuter; mais il se borne à la critique des définitions, des axiomes et des propositions qui se rapportent à l'existence de Dieu, parce que c'est de là que dépend tout le reste du système. Il montre que Spinoza n'a pu légitimement conclure qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance, et que cette substance est Dieu. Il attaque la définition de la substance d'où Spinoza a tiré cette conséquence. Cependant il a le tort de vouloir toujours opposer à Spinoza que Dieu n'est pas une substance, mais un être supérieur à la substance, un être supersubstantiel, suivant son expression.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Régis : *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-4°, Paris, 1690; — *Réponse au livre qui a pour titre* Censura philosophiæ cartesianæ, in-12, Paris, 1691; — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, in-12, Paris, 1692; — *l'Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la raison et de la foi*, in-4°, Paris, 1704. — On pourra consulter l'*Eloge de Régis*, par Fontenelle, et l'*Histoire de la philosophie du* XVII*e siècle*, par M. Damiron, t. II, p. 61 et suiv. F. B.

REID (Thomas) est le véritable chef et le plus illustre représentant de l'école écossaise. Il naquit le 26 avril 1710, à Strachan, dans le Kincardineshire, en Ecosse. Sa famille, une des plus respectables et des plus anciennes du comté, avait fourni de nombreux ministres à l'église presbytérienne. Son père fut lui-même, pendant cinquante années, ministre de la paroisse de Strachan. Par sa mère, il appartenait à la famille des Gregory, dont plusieurs membres se sont acquis un juste renom dans les sciences astronomiques, mathématiques et médicales. Le jeune Reid entra d'abord à l'école paroissiale de Kincardine, et s'y fit remarquer, moins par des facultés éminentes que par sa modestie et son application au travail. Son maître prédit qu'il deviendrait « un homme d'un jugement sain et solide. » Au sortir de cette école, il alla faire ses études à l'université d'Aberdeen, au collége Maréchal (Mareschal college), où il eut pour professeur de philosophie George Turnbull, dont l'enseignement dut exercer sur son esprit une véritable influence. George Turnbull, en effet, auteur d'un ouvrage intitulé *Principes de philosophie morale, ou Recherches sur le bon et sage gouvernement du monde moral,* 2 vol., in-8°, Londres, 1740 (angl.), était de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson, et ne se proposait rien moins que d'appliquer à l'étude de la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. Or, Reid suivit pendant trois années consécutives les leçons de cet excellent maître, et y puisa, sans doute, le germe de quelques-unes des idées qu'il devait développer plus tard. Grâce à la place de bibliothécaire, qu'il obtint fort jeune encore, Reid put prolonger son séjour à Aberdeen. Il en profita pour se livrer avec ardeur à l'étude des sciences exactes, de concert avec un de ses amis, J. Stewart, qui fut professeur de mathématiques, et à qui l'on doit un commentaire sur la quadrature des courbes de Newton. En 1736, il fit un voyage en Angleterre, visita Cambridge, Oxford, Londres; et à son retour, en 1737, il fut nommé pasteur à New-Machar, petite paroisse du comté d'Aberdeen. Marié la même année, il resta pendant quinze ans à New-Machar, de 1737 à 1752, menant la vie la plus modeste et la mieux remplie, entre les affections et les devoirs de la famille, et les soins de son pieux ministère. Il n'en poursuivait pas moins le cours de ses travaux, lorsque la publication du *Traité de la nature humaine,* de Hume, en 1739, décida de sa vocation philosophique. Cet audacieux scepticisme, enté sur l'idéalisme de Berkeley, qui lui-même n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke, devint dès lors la continuelle préoccupation de Reid, dans sa solitude; et nous verrons bientôt comment il entreprit de le combattre et de le ruiner, en substituant à la théorie des idées représentatives, admise jusque là sans contestation dans l'école, une théorie nouvelle de la perception extérieure, qui attribue à l'esprit le pouvoir de connaître directement les choses. En 1752, Reid fut appelé par ses amis à la chaire de philosophie de l'un des deux colléges de l'université d'Aberdeen, qu'il occupa pendant onze ans, de 1752 à 1763. Le cours de philosophie comprenait alors, outre la philosophie proprement dite, l'enseignement des mathématiques et de la physique. Reid se fit remarquer, comme toujours, par le zèle et le dévouement qu'il

apporta dans l'exercice de ses nouvelles fonctions. Sa doctrine philosophique, de plus en plus nette et précise, commençait à se répandre au sein de l'Université; et la plupart de ses collègues s'y étaient ralliés déjà, quand parut, à la fin de 1763, l'ouvrage original qui la résume, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun.* N'oublions pas de dire, en passant, que Hume, à qui le docteur Blair avait communiqué l'ouvrage en manuscrit, voulut écrire lui-même à l'auteur pour le féliciter, et qu'il le fit dans les termes les plus honorables pour le caractère de l'un et de l'autre. La renommée de Reid s'étendit rapidement, et, en 1764, l'université de Glascow l'appela à remplir la chaire de philosophie morale, laissée vacante par la retraite d'Adam Smith; il y professa jusqu'en 1780. En 1785, parurent ses *Essais sur les facultés intellectuelles*, et, en 1788, ses *Essais sur les facultés actives.* Il mourut le 7 octobre 1796, à l'âge de 86 ans; il avait successivement perdu sa femme et tous ses enfants, à l'exception d'une fille qui le soigna dans sa vieillesse. L'année même de sa mort, il avait conservé assez de force d'esprit pour écrire un dernier traité, *Recherches physiologiques sur le mouvement musculaire.* Reid était d'une taille un peu au-dessous de la moyenne, mais il avait une constitution athlétique. Son visage, fortement caractérisé, exprimait le recueillement et la puissance de l'attention; il s'éclaircissait à la vue d'un ami, et ne laissait plus paraître que la bienveillance, dit son biographe. Les traits les plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible et un empire absolu sur lui-même. Toute sa vie, du reste, fut celle d'un sage, consacrée à la recherche de la vérité et à la pratique du bien. Quant à ses mérites comme professeur, Dugald Stewart, qui suivit ses leçons pendant l'hiver de 1772, nous en a laissé l'appréciation suivante : « Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principalement à ce fonds inépuisable de vues originales et instructives qu'on trouve dans ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les principes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanté. Son élocution et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement remarquable; il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la chaleur de l'improvisation, et sa manière de lire n'était pas faite pour augmenter l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels étaient la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité de son caractère, et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient généralement aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditeurs auxquels ses leçons furent adressées l'écoutèrent toujours avec le plus grand silence et la plus respectueuse attention. »

Les ouvrages composés par Reid sont : *Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun*, in-8°, Londres, 1763 (angl.); — *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, in-4°, Edimbourg, 1785 (angl.); — *Essais sur les facultés actives de l'homme*, in-4°, ib., 1788 (angl.); — *Analyse de la logique d'Aristote* (angl.), publié comme appendice au troisième volume des *Sketches*, de lord Kames; — *Essai sur la quantité*, publié dans les *Transactions philosophiques* de 1748 (angl.).

La philosophie de Reid, telle qu'elle est exposée dans son principal

ouvrage, ***Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun***, est une protestation et une polémique contre le scepticisme de Hume. On sait comment ce scepticisme lui-même procédait de l'idéalisme de Berkeley, lequel, à son tour, n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke. En admettant que nous ne connaissons les objets extérieurs que par les idées que nous en avons, et que l'exactitude de celles-ci dépend de leur conformité avec ceux-là, Locke avait ressuscité l'antique hypothèse des idées représentatives. Rien de plus simple en apparence : les choses du dehors sont les originaux dont nos idées sont les copies, et la conformité des unes avec les autres est en raison de la ressemblance d'un portrait avec son modèle. C'est ainsi que Locke avait maintenu, en l'expliquant, la distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière, empruntée à Descartes. Si la connaissance que nous avons des qualités secondes, telles que la saveur, le son, l'odeur, est incomplète ou défectueuse, cela tient à ce que les idées ne nous les représentent que très-imparfaitement. Qu'est-ce, en effet, que l'image d'une saveur ou d'un son? Nous sommes bien avertis, si l'on veut, par la sensation éprouvée, qu'il y a quelque chose hors de nous qui la provoque; mais ce quelque chose, nous en ignorons la nature. Il n'en est pas de même des qualités premières : l'idée de l'étendue, par exemple, est adéquate à son objet, et le reproduit avec une admirable clarté. La théorie de Locke, si conforme d'ailleurs aux préjugés du vulgaire et aux habitudes de la langue, avait donc été généralement admise, lorsque Berkeley lui fit rendre des conséquences inattendues, et la tourna contre l'existence du monde extérieur. A quel titre, en effet, maintient-on l'autorité des qualités premières? A ce titre seul, qu'elles sont la représentation exacte de la forme et de l'étendue des corps. Mais cette prétention est-elle fondée? Si l'idée des qualités secondes ne représente rien qui, dans la nature des choses, offre avec elles la moindre analogie; si l'idée de la saveur n'est pas sapide, ni celle du son, sonore, en quoi l'idée de la résistance, de la solidité, de l'étendue, qui en paraît à Locke une si fidèle image, ressemble-t-elle à quoi que ce soit de résistant, de solide et d'étendu situé hors de nous? Donc celles-ci, non plus que celles-là, n'ayant aucune des propriétés qu'on suppose appartenir aux corps, il est impossible d'en rien conclure relativement à l'existence de ces derniers. Tel est le résultat auquel aboutit la théorie des idees représentatives, et Berkeley, mettant à bon droit sur la même ligne les qualités premières et les qualités secondes, montra que rien dans la nature des idées que nous en avons, n'implique la croyance à l'extériorité. Il alla plus loin, et nia résolûment la matière, cause inconnue de nos sensations, pour ne laisser subsister que les esprits et Dieu, l'esprit qui perçoit les idées, et Dieu qui nous les donne. Cet idéalisme de Berkeley était une conséquence rigoureuse de la théorie de Locke, et Reid l'avait d'abord adopté, comme il nous l'apprend lui-même : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il, il fut un temps où je croyais si bien à la doctrine des idées, que j'embrassai, pour être conséquent, tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à

adopter que la non-existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je m'avisai de demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, trad. de Jouffroy, t. III, p. 190.) Ce fut donc, de son propre aveu, le scepticisme de Hume qui lui ouvrit les yeux sur les vices cachés de la doctrine de l'école. Hume, en effet, s'emparant de l'argumentation de Berkeley contre le monde extérieur, s'en était servi à son tour pour battre en brèche la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. Est-on en droit de nier, avec Locke, la réalité des qualités secondes, et, avec Berkeley, celle des qualités premières, parce que les idées que nous avons des unes et des autres ne ressemblent en rien aux objets matériels? nie-t-on, enfin, l'existence de ces objets, parce que nous ne les connaissons pas directement, mais seulement par l'intermédiaire des idées? il faudra nier, au même titre, les esprits et Dieu, qui ne nous sont pas en eux-mêmes plus accessibles que les corps : la conséquence est inévitable. S'il n'y a pas de ressemblance entre l'idée de corps et le corps proprement dit, à plus forte raison n'y en a-t-il pas et ne peut-il y en avoir entre l'esprit et l'idée. Quelle représentation possible d'un être spirituel? Donc, ni Dieu, l'auteur prétendu des esprits, ni l'esprit, cause ou substance prétendue des idées, n'existent plus que les corps. L'argument qui porte contre la réalité de ceux-ci, porte également contre la réalité de ceux-là. Ainsi, tout s'évanouit au sein de ce scepticisme universel, nos plus chères croyances et les plus simples données du sens commun. Rien ne reste que les idées, c'est-à-dire de purs phénomènes, de vains fantômes, un néant. D'aussi monstrueuses conséquences étaient la condamnation de la doctrine qui les avait engendrées. Reid le vit bien, et il en démêla l'artifice avec une sagacité supérieure. Quelle hypothèse invoque-t-on au point de départ? La prétendue nécessité de l'idée, comme intermédiaire entre nous et les choses. Or, cette hypothèse, qui paraît si simple au premier abord, n'explique rien, après tout. Voilà l'idée devenue un être distinct, et elle est ou une substance matérielle, ou une substance spirituelle, ou l'une et l'autre à la fois. En fait-on un être matériel? Du moment qu'il y a communication entre elle et l'esprit, on peut admettre aussi bien que l'esprit communique directement avec les corps. En fait-on un être spirituel? Même réponse. Suppose-t-on qu'elle participe à la fois des deux natures? C'est se payer de mots que de répondre qu'elle communique par son être spirituel avec l'esprit, et par son être matériel avec le corps, car c'est le problème qu'il s'agit précisément de résoudre. Il y a donc une autre solution à chercher, et Reid la trouva par une analyse approfondie de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent. Nous ne concluons pas de la ressemblance d'une idée avec son objet à la connaissance réelle de cet objet, car la ressemblance est chimérique; et pour la constater, d'ailleurs, il nous faudrait préalablement connaître l'objet lui-même, ce qui, dans la théorie des idées représentatives, implique un perpétuel cercle vicieux. Mais, outre le fait

de sentir, à la suite d'une impression produite sur l'un de nos organes, a lieu le fait de percevoir, non moins certain que le premier, fait en vertu duquel nous jugeons que l'objet de la sensation éprouvée existe réellement. Ainsi, nous croyons à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement qu'à la nôtre, sans avoir besoin d'autre preuve que l'attestation même des facultés qui nous la donnent. La perception est, comme la conscience, un fait primitif, *sui generis*, absolument incontestable, et contre lequel ne saurait prévaloir aucune hypothèse; il est enfin, dans l'ordre des vérités empiriques, ce que sont, dans l'ordre des vérités démonstratives, les axiomes ou premiers principes indémontrables, dont la science accepte sans les discuter l'autorité souveraine et l'infaillible certitude.

La théorie des idées représentatives ainsi ruinée par sa base, c'en était fait de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme de Hume. Reid retrouvait et légitimait avec la même simplicité la croyance à l'existence des objets extérieurs et la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. En vain Hume avait-il prétendu nier la réalité des notions de substance et de cause en les réduisant soit à une collection de qualités, soit à une succession de phénomènes. La conscience interrogée répond que nous n'avons pas seulement idée d'actes successifs, de modifications diverses, mais que nous les attribuons et que nous ne pouvons nous empêcher de les attribuer à nous-mêmes, c'est-à-dire à un sujet identique et un. Tous les sophismes viennent échouer contre ce sentiment profond de notre personnalité, le plus essentiel et le plus intime caractère de l'homme. Je veux et j'agis : n'y a-t-il qu'un rapport de succession entre la détermination que je prends et l'acte qui en résulte ? L'une précède et l'autre suit, sans aucun doute ; mais une relation plus étroite les unit encore. L'acte effectué dérive immédiatement, directement de l'acte voulu, ou plutôt c'est le même acte qui provient de mon initiative, et que je parfais en l'accomplissant. Ici, la succession n'est qu'une condition extérieure de l'acte; ma volonté seule en est la condition réelle, absolue. Maintenant, s'il ne nous est pas donné de savoir quelle est, dans son essence, la réalité de cet être qui s'appelle le *moi*, du moins la croyance au *moi* lui-même est-elle invincible, irrécusable ; et dès lors se trouvent restituées toutes les grandes vérités morales et religieuses, qui sont le plus cher patrimoine de l'esprit et du cœur humain.

Une autre théorie, qui tient de près à la précédente, avait été également consacrée par l'autorité de Locke, à savoir, la théorie du jugement comparatif. Locke admet dans l'esprit deux opérations : la première, par laquelle il acquiert des idées ; la seconde, par laquelle il constate leurs rapports et prononce qu'il y a convenance ou disconvenance entre elles. Ainsi, la connaissance résulte du jugement, et le jugement, de la comparaison des termes fournis par la simple appréhension. C'est toujours, on le voit, le même procédé d'analyse artificielle qui néglige le fond pour s'en tenir exclusivement à la forme. Le jugement exprimé dans la proposition grammaticale se prête bien à la décomposition qu'on lui fait subir ; il comporte un certain nombre d'éléments déterminés, le sujet et l'attribut, que le verbe réunit ou sépare, affirme ou nie l'un de l'autre ; et, dans ce sens, il est vrai que la série

des opérations intellectuelles a pour principe générateur les termes simples, qui donnent lieu aux propositions, et celles-ci aux formes les plus compliquées du langage. Mais cette génération selon la logique et l'analyse verbale n'est pas la génération selon les faits. Reid se chargea de le montrer. Non, l'esprit ne débute point par des notions abstraites, comme le veut Locke, pour déterminer ensuite la réalité des êtres auxquels on suppose que ces notions correspondent ; car s'il n'atteint pas immédiatement cette réalité, comment pourrait-il jamais l'atteindre ? Il y a là manifestement un cercle vicieux. Loin que les jugements soient le résultat de la comparaison des idées, et celles-ci la matière première sur laquelle opère l'entendement, ce sont les idées qui sont le résultat de l'analyse de nos jugements naturels et primitifs. Avant d'avoir l'idée abstraite d'existence ou de pensée, l'homme s'est connu comme être pensant. Il en est, à cet égard, des opérations de l'esprit, dit Reid, comme des corps, qui sont composés d'éléments simples. La nature ne nous donne pas les éléments simples séparés et, pour ainsi dire, abstraits les uns des autres ; mais, au contraire, mêlés et combinés sous la forme des corps concrets, et c'est sous cette forme que l'analyse chimique cherche à les atteindre. Ainsi les idées sont enveloppées dans les jugements. L'esprit s'y applique et les en dégage au moyen de l'abstraction ; mais ce travail analytique ultérieur suppose évidemment des notions concrètes préalablement fournies par la perception, soit interne, soit externe. Ce n'est pas en vertu d'un raisonnement ni à la suite d'une comparaison que l'esprit juge, affirme ou nie, mais directement en vertu des lois de sa nature, et sous le coup de l'évidence des choses.

Cette réfutation de la théorie du jugement comparatif était le complément de la réfutation de la théorie des idées représentatives. Reid avait fait justice de l'une et de l'autre par une critique aussi solide qu'ingénieuse ; il lui restait encore à ruiner sur un dernier point le dogmatisme de Locke. Suivant Locke et son école, l'esprit est une table rase. Il n'y a que deux sources de nos idées : la sensation et la réflexion ; ou plutôt il n'y en a qu'une seule, puisque le rôle de la réflexion se borne à opérer sur les données de la sensation. Or, la sensation exclut, avec les idées de substance, de cause et d'infini, toutes vérités nécessaires. Substance et cause ne sont que des mots, car ils ne représentent, dans l'hypothèse, aucune réalité perceptible ; et Hume, acceptant ce point de départ, avait eu raison de nier qu'il fût permis de transformer un simple rapport de concomitance ou de succession, dût-il, aux yeux de l'observateur, se reproduire toujours le même, en un rapport invariable et absolu. Ce fut donc la tâche de Reid de faire voir que tout jugement implique, outre l'élément *à posteriori* résultat de l'expérience, un élément *à priori* que l'expérience ne donne pas et qu'elle ne saurait expliquer. Locke s'était mépris pour avoir voulu déterminer de prime abord l'origine même de nos idées ; il en avait altéré ou méconnu la vraie nature dans l'intérêt d'une explication systématique. Reid, invariablement fidèle à la méthode expérimentale, si souvent invoquée et toujours si négligée depuis Bacon, se renferme dans l'étude des faits, et à côté des principes contingents empiriques, issus de l'observation et de la comparaison des faits particuliers, il distingua des principes

marqués d'un caractère tout différent. Les uns sont généraux ; les autres, universels. Tandis que l'autorité des premiers croît en raison directe du nombre des observations et des expériences sur lesquelles ils reposent, l'autorité des seconds ne souffre ni augmentation, ni diminution : elle est aussi entière le premier jour que le dernier. Or, ces principes que la réflexion découvre à la racine de tous nos jugements, et qu'atteste le sens commun, d'où proviennent-ils? De la sensation, de l'expérience? Non, car ils lui sont virtuellement antérieurs; ils la règlent et la dominent. De la réflexion? Mais la réflexion, n'opérant que sur des données empiriques, est impuissante à les atteindre. Ce n'est pas, d'ailleurs, à la suite de longues recherches, ni par de laborieux procédés que l'entendement les saisit. Sans doute, l'analyse peut les dégager et les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses; mais, formulées ou non, l'intelligence les applique avec une certitude égale. A la place de la logique artificielle de l'école qui partait de l'idée de l'objet pour aboutir à l'objet lui-même, de la comparaison des idées pour aboutir au jugement, et du jugement pour arriver à la découverte de vérités nécessairement incompatibles avec le point de départ et le procédé qui les donne, Reid, on le voit, restituait la logique naturelle de l'esprit humain, pris, en quelque sorte, sur le fait, dans le développement de ses opérations spontanées. Ainsi, l'homme dit naturellement la vérité, quand ni la passion ni l'intérêt ne lui ont encore appris le mensonge; naturellement, il ajoute foi à la parole de ses semblables; naturellement encore, il se confie à la stabilité des lois de la nature. Que deviendrait-il autrement, s'il lui fallait attendre les leçons de l'expérience et les enseignements de la raison pour se conduire pendant les premières années, sinon pendant tout le cours de la vie? Principe de véracité, principe de crédulité, principe des causes finales, voilà quelques-unes des croyances primitives que Reid oppose à la théorie de la table rase, et que l'école écossaise, à sa suite, a désignées sous les noms de lois fondamentales de l'intelligence, vérités du sens commun, principes de la croyance humaine. C'est toujours à l'aide de la même méthode que Reid traite ensuite la question du langage, et qu'il reconnaît dans l'esprit humain une double faculté interprétative et expressive: celle-ci qui nous permet de traduire nos pensées au dehors, celle-là de comprendre les signes naturels dont se servent nos semblables. En un mot, à l'origine de chacune de nos connaissances, il retrouve et signale, avec le sens commun, l'intervention décisive de quelque principe, croyance ou faculté qui, loin de provenir de la sensation, la précède virtuellement, et, dans la réalité, l'explique et la constitue.

Telle est, dans tous ses points essentiels, la doctrine du principal ouvrage de Reid, *Recherches sur l'entendement humain*. Nous ferons connaître plus sommairement le contenu des deux autres, à savoir, les *Essais sur les facultés intellectuelles* et les *Essais sur les facultés actives*. Dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, Reid reprend et développe les thèses précédemment exposées sur le rôle et les caractères de la simple appréhension, du jugement et du raisonnement. Il y fait la critique de la théorie de Locke sur les questions de la perception extérieure et de la mémoire, et s'attache surtout, ce qui constitue la partie

la plus originale de son livre, à la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires. On a déjà vu plus haut avec quel soin Reid avait déterminé l'existence et les fonctions de certaines croyances naturelles en dehors desquelles l'esprit ne saurait rien concevoir ; ici, nous en trouvons le catalogue détaillé. Voici d'abord la liste des vérités contingentes : 1° Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime existe réellement ; 2° les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi ; 3° les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées ; 4° nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre ; 5° les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons ; 6° nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actes et sur les déterminations de notre volonté ; 7° les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas illusoires ; 8° nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous ; 9° certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit ; 10° nous avons naturellement quelque égard au témoignage humain en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion ; 11° beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande ; 12° dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.

Quant aux vérités ou principes nécessaires, Reid a essayé de les classer d'après les sciences auxquelles ils se rapportent, et il les distingue : 1° en principes grammaticaux ; 2° logiques ; 3° mathématiques ; 4° esthétiques ; 5° moraux ; 6° métaphysiques. Il se contente, pour la plupart, de quelques indications sommaires. Trois seulement, à cause du rôle important qu'ils jouent dans l'acquisition des connaissances humaines, sont l'objet d'un examen approfondi : le principe de substance, le principe de causalité et le principe des causes finales. Toujours préoccupé du scepticisme de Hume, Reid insiste avec force sur les deux premiers, et remet en honneur le troisième, qu'avaient semblé proscrire Bacon et Descartes. Cette double liste des vérités contingentes et des vérités nécessaires n'est ni toujours justifiée, ni suffisamment rigoureuse. Il serait facile d'y signaler ou des répétitions ou des lacunes ; mais le travail de Reid n'en est pas moins remarquable ; et s'il n'a pas résolu le problème, il a mis, du moins, sur la voie pour le résoudre, en faisant la part des éléments *à priori* de toute connaissance possédée par l'esprit humain.

Dans les *Essais sur les facultés actives*, Reid combat encore la théorie de la sensation, qui ruine, avec la liberté, le fondement même de toute morale. Prouver que l'homme est libre, qu'il est tenu de conformer ses actes à une loi du juste et du bien, et que la sanction de cette loi suprême a son complément dans une autre vie, tel est le but qu'il se propose. On sait quels nombreux systèmes de philosophie morale avaient vu le jour en Angleterre et en Écosse au XVIIIe siècle ; il suffit

de citer les noms de Shaftesbury, de Butler, d'Hutcheson, de Smith. Révoltés des conséquences sauvages de la doctrine de Hobbes, presque tous les philosophes écossais avaient cherché dans la nature de l'homme un principe désintéressé d'action, et ils avaient cru le trouver soit dans les perceptions particulières d'un sens qui serait affecté par la bonté ou la méchanceté des actes, comme les sens physiques le sont par les propriétés des corps, soit dans les sentiments de bienveillance naturels au cœur humain, soit dans les irrésistibles entraînements de la sympathie. L'œuvre était méritoire, sans doute; mais ils s'étaient mépris sur les vrais caractères de ce principe, et leurs explications les plus ingénieuses ne pouvaient convertir la simple absence d'égoïsme en un désintéressement réel. Il fallait donc creuser plus avant pour découvrir les bases de la morale, et c'est ce que Reid tenta de faire en analysant avec une rare sagacité les différents principes d'action qui sont en nous. Les principes primitifs d'action sont, suivant Reid, au nombre de sept : les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, les intérêts, le devoir. Il les divise encore en trois classes, et les généralise de la manière suivante : principes d'action mécaniques, principes d'action animaux, principes d'action rationnels. Dans la première classe sont compris les principes d'action qui, pour entrer en jeu, ne supposent ni délibération ni volonté; la seconde comprend les principes communs à l'homme et à l'animal; la troisième, les principes qui n'appartiennent qu'à l'homme en tant qu'être raisonnable. Reid distingue d'abord, sous le titre de principes mécaniques d'action, les instincts et les habitudes; l'instinct, ou impulsion naturelle et aveugle qui nous pousse à certains actes, sans que nous nous proposions aucun but, et, très-souvent, sans que nous ayons aucune idée de ce que nous faisons; l'habitude, qui n'agit pas avec moins de sûreté que l'instinct lui-même, et qui n'en diffère au point de départ que parce qu'elle est acquise. Viennent ensuite les principes animaux d'action, à savoir : les appétits, les désirs et les affections. Reid traite, en dernier lieu, des principes rationnels d'action, qui sont l'intérêt bien entendu et le devoir. Toute cette analyse est, on peut le dire, irréprochable, et la théorie de la liberté des agents moraux, qui la couronne, est la réfutation la plus solide des objections dirigées de tout temps par les sceptiques contre ce dogme essentiel. On doit seulement regretter que Reid n'ait pas élevé sur ces fondements un système complet de morale. Sa réserve et son extrême circonspection l'ont ici retenu, comme dans toutes les questions qu'il a traitées. Par la crainte de l'hypothèse, il se refuse parfois aux plus légitimes inductions. Mais c'était le caractère même de cet excellent esprit, de ne se fier qu'à l'evidence immédiate des faits et aux plus immédiates données du sens commun; ce qui explique en même temps les qualités et les défauts de son œuvre.

Pour Reid, les sciences philosophiques sont des sciences de faits exactement au même titre que les sciences physiques et naturelles; la seule méthode qui leur soit applicable est la méthode d'observation et d'induction. Cette méthode, il l'a pratiquée, pour son propre compte, avec une rigueur et une loyauté dont tous ses écrits témoignent hautement. Il a combattu sans relâche l'esprit de conjecture et d'hyp-

ièse, et montré que tous les problèmes philosophiques ont leurs élé-
ients de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de la
ature humaine et de ses lois. Il a constitué définitivement la psycho-
gie, et noblement réclamé contre le scepticisme métaphysique et
oral, au nom du sens commun et de sa conscience indignée. Ce sont
d'incontestables services. Mais Reid a eu trop peur du dogmatisme à
n tour. Dans la crainte de compromettre la science par des spécula-
ons aventureuses, il l'a réduite et mutilée. Toute question qui dé-
isse la portée de l'expérience vulgaire lui fait ombrage. Il veut bien
crire avec un soin minutieux les phénomènes et les facultés du *moi*,
il se résigne à ignorer la nature du *moi* lui-même, comme n'étant
s immédiatement accessible à l'observation. Cette extrême prudence
i fait ajourner, sinon proscrire, les recherches de la métaphysique.
ais la prudence a ses dangers, comme la hardiesse, et Reid est bien
ès de sacrifier les vérités essentielles qu'il avait voulu d'abord arra-
er au scepticisme de Hume. La psychologie toute seule, si elle ne
it aboutir à un système sur toutes les grandes questions qui préoc-
pent si justement l'esprit humain, n'est plus qu'une œuvre stérile :
st le fondement moins l'édifice; et l'on peut appliquer à la doctrine
philosophe écossais ce que disait Leibnitz de la philosophie de Des-
rtes, qu'elle est l'*antichambre de la vérité*.

Voyez *Œuvres de Reid*, trad. par Jouffroy, 6 vol. in-8°, Paris, 1818.
Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne :* école écos-
se, 1re partie, t. IV, ib., 1846. — Rémusat, *Mélanges*, 2 vol. in-8°,
, 1842. — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, trad. par
Peisse (Préface), in-8°, ib., 1840. — Adolphe Garnier, *Thèse sur
id*, in-8°, ib., 1840. A. B.

REIMARUS (Hermann-Samuel) mérite une place distinguée dans
stoire de la philosophie, comme disciple de Leibnitz et comme
ître de Kant. Né à Hambourg le 22 décembre 1694, il fit ses études
s différentes universités et les compléta par de savants voyages.
venu dans sa ville natale en 1727, il y professa la littérature clas-
ie et la philosophie pendant plus de quarante ans, et y mourut,
ès de longues années de souffrances, le 1er mars 1768. Gendre
célèbre helléniste Fabricius, il l'aida puissamment dans ses travaux
ilologiques. Un goût précoce et constant pour les sciences physiques
fit consacrer ses loisirs à l'histoire naturelle, et le sentiment reli-
ıx qui se développait à travers ces recherches opiniâtres et fécondes
répara à l'avancement de ce que l'on appelait la *théologie naturelle*.
t à cette branche d'études que le nom de Reimarus demeure at-
é; car c'est elle qu'enrichit véritablement son principal écrit, son
ité des vérités capitales de la religion naturelle (7e édition, in-8°,
3).

es autres ouvrages de philosophie sont une *Logique, ou Instruction
le droit usage de la raison dans la connaissance de la vérité, dé-
des deux principes de l'identité et de la contradiction* (in-8°,
; 5e édition, 1790); puis des *Considérations générales sur l'in-
t des animaux, particulièrement sur leurs instincts d'industrie
'art* (2 vol. in-12, 1760). Dans ces *Considérations*, si pleines

de faits bien choisis et d'ingénieuses inductions, Reimarus établit que l'instinct propre à chaque animal tend au bien-être et à la conservation de son espèce; qu'il est quelque chose d'inné et d'ineffaçable, en même temps qu'il est incapable de perfectionnement. Il passe aussi en revue, pour les réfuter ordinairement, les systèmes successivement imaginés en vue d'expliquer l'organisation des animaux. Les philosophes modernes qui l'occupent spécialement sont Descartes, Cudworth, Leibnitz, Malebranche, Buffon et Condillac.

Au reste, ces *Considérations* ne sont que le développement de l'une des parties les plus intéressantes du grand ouvrage de Reimarus. Cet ouvrage, *Sur la religion naturelle*, se compose, en effet, de dix traités, dont voici le sommaire : I. De l'origine des hommes et des animaux. — II. Ni les hommes ni les animaux ne tirent leur origine du monde ou de la nature. — III. Le monde physique est par lui-même inanimé, et, par conséquent, incapable d'une perfection interne, sans indépendance, sans nécessité éternelle; et, par conséquent aussi, produit par un autre être et à cause d'un autre être. — IV. De Dieu et de ses desseins dans le monde. — V. Des vues particulières de la Divinité sur le règne animal. — VI. De l'homme en lui-même, et spécialement de son âme. — VII. Comparaison des hommes et des animaux, quant à leur genre de vie et à leur destination. — VIII. De la Providence. — IX. Impuissance des doutes contre la divine Providence. — X. De l'immortalité des âmes et des avantages de la religion.

Le point de vue qui domine chacune de ces dix parties, c'est le principe des causes finales, ce qu'on appelait la *téléologie*. Le point d'où l'auteur part, c'est le fait qu'il existe un monde physique, des animaux et des hommes; que tous les animaux et tous les hommes, ayant existé avant nous, sont morts, mais ont eu tous une fin, un but, et, par conséquent, un commencement; qu'ainsi ils ont leur raison dans un être indépendant dont ils dérivent et relèvent. Or, il est aisé de montrer que cet être indépendant ne saurait être le monde, mais qu'il doit se trouver hors du monde, son ouvrage. On disserte beaucoup, à la vérité, sur cette *génération équivoque*, par laquelle les animaux et les hommes seraient sortis du limon; mais cette hypothèse est insoutenable, puisque la matière inanimée ne contient pas tous les éléments des corps vivants, et que, d'ailleurs, toute chose doit évidemment répondre à une certaine intention et réaliser un dessein arrêté. Dans le monde extérieur et sensible, considéré d'une façon abstraite, il n'y a que du mécanisme : ce monde est une immense machine. Comme tel, tous ses mouvements se rapportent à un but, à un dessein. Si ce but était renfermé dans la machine même, celle-ci serait douée d'une perfection intérieure, c'est-à-dire d'une perfection qu'elle ne manifeste point, puisqu'elle ne manifeste ni véritable sensibilité ni véritable intelligence. Par soi-même, le monde n'est pas plus parfait qu'un chaos sans ordre. Mais comme l'idée de but se confond avec l'idée de raison suffisante, le monde inanimé n'a pas en lui-même une raison suffisante de son existence; et il n'a qu'une perfection extérieure, parce que son but est situé hors de lui, dans les êtres vivants. « La perfection des êtres inanimés consiste uniquement dans l'utilité qu'ils procurent aux êtres vivants.... Ces derniers contiennent donc la raison de toutes les

propriétés et déterminations que présente le monde. » (P. 126-144.) Dieu est l'être qui créa le monde inanimé pour le bien des êtres vivants. C'est en contemplant les voies par lesquelles tout ce qui est inanimé sert à ce qui est vivant, qu'on se convainc le mieux de l'existence de Dieu. Le monde, n'ayant pas en lui-même la raison de son existence et de sa nature, mais l'ayant hors de lui, dans sa fin dernière, est nécessairement l'effet d'une cause effective et infiniment sage.

De même que le principe de la *téléologie*, aux yeux de Reimarus, démontre seul l'existence de Dieu d'une façon invincible, de même seul il nous procure une véritable connaissance de la nature. Il en en est des productions de la nature comme des produits de l'industrie : on ne les connaît qu'en sachant à quoi ils servent. On confond souvent la simple utilité avec la destination réelle ; toutefois, les productions de la nature n'ont leur raison définitive que dans l'usage qu'ils peuvent avoir pour nous. Aussi Reimarus trace-t-il un tableau détaillé des intentions divines réalisées dans le monde animé et animal. La principale différence entre l'homme et l'animal, il la met dans la raison, cette faculté qui permet à l'homme d'abstraire, de dépasser le présent, de goûter des plaisirs spirituels. Le rapport de l'âme et du corps est une influence mutuelle, peut-être inexplicable, mais incontestable, cependant : il ne peut y avoir contradiction à penser qu'une substance simple, comme l'âme, entretienne un commerce réciproque avec une constitution composée, telle que le corps.... Si le monde subsiste, c'est qu'il est conservé, c'est-à-dire toujours créé de nouveau. Le soin constant que Dieu prend pour la conservation et le bonheur des êtres s'appelle la providence. Tous les doutes formés contre la providence, fondés sur la présence du mal, se dissipent lorsqu'on fait voir que les maux, pris isolément et spécialement, ont un but salutaire. L'immortalité des âmes est montrée comme possible par la simplicité des âmes ; comme réelle, parce qu'il y aurait un être inutile, sans but, si l'âme humaine était mortelle. Si notre désir de science et de félicité n'est pas satisfait, l'animal va plus loin que nous : car il n'a pas de contradiction dans sa destinée. La disproportion entre le mérite et la récompense exige aussi une réparation future. Quant à la religion, elle a pour effet, entre beaucoup d'autres, d'accroître la jouissance des biens terrestres, et non de la troubler ou de l'interdire.

On attribue aussi à Reimarus la composition des fameux *Fragments de Wolfenbuttel*, publiés par Lessing en 1774 et années suivantes.

Reimarus eut pour éditeur de plusieurs de ses ouvrages son fils Jean-Albert-Henri, connu comme naturaliste, et, à quelques égards, continuateur des recherches philosophiques de son père. C. Bs.

REINBECK (Jean-Gustave), né en 1682 à Zelle, selon d'autres à Berlin, mort dans cette dernière ville en 1741, est un théologien attaché à la philosophie de Leibnitz et de Wolf. Membre de la commission ecclésiastique qui fut instituée à Berlin, par les ordres du roi Frédéric-Guillaume Ier, pour examiner l'accusation d'athéisme portée par Lange contre Wolf, il se prononça hautement en faveur du philosophe. Cependant il ne partageait point toutes les opinions du professeur de Halle. Ainsi, à la doctrine de l'harmonie préétablie, il pré-

férait celle de l'influence physique. Ses *Considérations sur les vérités divines contenues dans la confession d'Augsbourg et celles qui s'y rapportent, etc.* (in-4°, Leipzig, 1731), sont précédées d'une préface, qui est une œuvre purement philosophique. L'auteur y expose ses *Pensées sur l'âme*, et défend les droits de la raison dans un *Traité sur l'usage de la raison et de la philosophie en théologie.* X.

REINHARD (François-Volkmar), le plus célèbre prédicateur de l'Allemagne protestante, né en 1753, mort à Dresde en 1812, a mêlé son nom et son utile influence à la philosophie contemporaine par plusieurs ouvrages très-estimés au commencement de notre siècle. Elève de l'école de Leibnitz et de Wolf, il se distingua néanmoins par un savant éclectisme et par une inclination heureuse pour la philosophie pratique. Adversaire véhément du scepticisme, il est en même temps théologien doux et tolérant. Ses qualités, solides à la fois et brillantes, paraissent surtout dans son *Système de la morale chrétienne* (in-8°, 1788 et 1789; 5ᵉ édition, 1815). Là se trouve une des plus belles et des plus judicieuses comparaisons de la morale philosophique avec les préceptes de l'Evangile.

Le principe commun assigné à l'une et à l'autre morale est emprunté à la doctrine de Wolf: c'est le perfectionnement indéfini et harmonieux de toutes les facultés de l'homme. L'analyse que Reinhard fait de ces facultés et de leurs rapports atteste qu'il avait autant de pénétration en psychologie, que d'élévation en morale.

Reinhard est, de tous les orateurs allemands, celui qui popularisa la plus grande somme de saines connaissances sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec Dieu. C. Bs.

REINHOLD (Charles-Léonard), joua un rôle assez considérable dans l'histoire de la philosophie allemande, surtout comme commentateur et propagateur de la philosophie de Kant. Sa vie, d'ailleurs, n'est pas sans intérêt, et plusieurs de ses écrits méritent encore d'être étudiés.

Né à Vienne en 1758, fils d'un ancien sous-officier de l'armée de Marie-Thérèse, s'étant fait remarquer au gymnase par son talent et sa docilité, il fut reçu en 1772 comme novice au collége des jésuites de Sainte-Anne. Il y était depuis une année à peine, lorsque arriva la nouvelle de la suppression de l'ordre, par suite de laquelle il fut rendu à ses parents. La lettre qu'il écrivit en cette occasion est une pièce très-remarquable, qui peut servir à caractériser l'éducation donnée par les jésuites. En 1774, le jeune Reinhold entra au collége des barnabites, où il passa huit années et où il servit vers la fin comme maître des novices et comme professeur de philosophie. Ayant été admis dans une société de libres penseurs, dite *la Loge de la concorde*, qui se forma vers 1780, et qui combattait surtout l'esprit monastique (son président, Jean de Born, est l'auteur de la fameuse *Histoire naturelle des moines*), il se fit en lui une révolution complète en matière de religion. Alors l'honnêteté de son caractère ne lui permit plus de rester dans son ordre. Il résolut de s'enfuir, et se rendit secrètement à Leipzig en 1783. Bientôt après, Wieland l'associa à la rédaction du

Mercure allemand, et lui donna sa fille en mariage. Ses *Lettres sur la philosophie de Kant*, insérées dans cette feuille en 1786 et l'année suivante, lui valurent une prompte célébrité et une chaire de philosophie à l'université d'Iéna, où il enseigna avec un grand succès, et qu'il quitta en 1794 pour celle de Kiel. Il mourut en 1823.

En 1785, la philosophie de Kant, si nouvelle pour le fond et si difficile dans sa nouveauté, ne comptait encore que peu de partisans, et avait pour adversaires les philosophes les plus respectés de la nation. Les *Lettres* de Reinhold concoururent puissamment à la propager, en la faisant mieux comprendre. Elles reparurent revues et augmentées, à Leipzig, de 1790 à 1792, en 2 volumes. Les huit premières sont les plus intéressantes. Ainsi que Reinhold l'a dit ailleurs (*Mémoire sur les progrès de la métaphysique depuis Leibnitz et Wolf*), une sorte de syncrétisme régnait dans le domaine de la philosophie au moment où parut la première critique de Kant. La métaphysique avait cessé d'être une science; ce n'était plus qu'un agrégat incohérent d'opinions disparates. Un retour à Wolf était impossible. Cet état de choses appelait une réforme, et cette réforme devait commencer par une nouvelle théorie de la raison et de la science. Reinhold se persuada que Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, avait mis à découvert l'organisme le plus secret de l'esprit humain, et parfaitement mesuré le domaine légitime de la connaissance; qu'il avait ainsi résolu heureusement le problème principal de la philosophie, et concilié en même temps le dogmatisme et le scepticisme, l'empirisme et le rationalisme, la science et la foi. La *Critique* satisfaisait à la fois sa raison et son cœur; il applaudissait surtout à l'esprit pratique de la nouvelle philosophie, qui, loin de faire dépendre la morale de la spéculation, l'élevait au-dessus de celle-ci, et fondait la religion elle-même sur la foi inviolable dans la loi morale. Cette satisfaction, Reinhold désirait la communiquer aux autres, en exposant dans un langage clair et souvent élégant les principaux résultats de la philosophie de Kant. Ses *Lettres* eurent un grand succès, dû autant au talent de l'écrivain qu'à l'importance du sujet. Dans la première, l'auteur insiste sur l'ébranlement sans exemple qu'avaient subi vers ce temps toutes les doctrines, tous les principes, toutes les idées reçus. Selon lui, la cause en était dans l'état de décadence, d'incohérence et de déconsidération où était tombée la métaphysique. Toutes les autres sciences souffraient de cet état de la philosophie générale en proportion de leurs rapports plus ou moins intimes avec elle. La psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles, la philosophie religieuse ou la science du fondement de nos espérances d'une vie future, y tenant de plus près, devaient en souffrir le plus. L'esthétique, la morale, le droit naturel, s'en ressentaient visiblement, ainsi que la jurisprudence et la théologie positives elles-mêmes. L'histoire et les sciences physiques semblaient seules à l'abri de toute atteinte; car, pensait-on, qu'y a-t-il de plus certain que les faits, de plus immuable que la nature? De là l'empire croissant du sensualisme. Mais qu'est-ce que la nature? quel en est le principe, et qu'est-ce que l'histoire sans philosophie? Une nouvelle philosophie première et fondamentale était donc devenue nécessaire dans l'intérêt de toutes les sciences, surtout dans

celui de la religion, de la morale, du droit, de l'esthétique, et elle n'était possible qu'en se fondant sur une bonne théorie de la connaissance. Reinhold expose ensuite les résultats de la *Critique* pour toutes les sciences philosophiques, et montre partout comment la solution vraie de toutes les questions dépend de la théorie de la raison.

Le premier volume des *Lettres* est encore aujourd'hui un des exposés les plus clairs et les plus naïfs, si ce n'est des plus complets, de la *Critique de la raison pure*, et Kant lui-même rendit à l'auteur le témoignage qu'il l'avait parfaitement compris. Le second est consacré à la philosophie pratique, et on le consulterait utilement pour l'histoire de la morale et du droit philosophique.

Cependant, bien que la philosophie de Kant eût encore tout son assentiment, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer. La nouvelle théorie de la connaissance, vraie en soi, avait besoin d'être ramenée à son principe, principe universel, sur lequel repose la critique, que Kant n'a pas énoncé, mais qu'il suppose partout. Reinhold prétendit suppléer à ce défaut dans sa *Nouvelle théorie de la faculté représentative* (1789), ouvrage auquel se rattachent trois autres écrits : *des Destinées de la philosophie de Kant* (1789); — *du Fondement de la science philosophique* (1791); — *Mémoires pour servir à la conciliation des mésintelligences entre les philosophes* (2 vol., 1790-94).

En remontant à l'origine de nos connaissances, Kant en avait nettement distingué les sources diverses, selon la psychologie reçue; mais il n'avait pas songé à les déduire d'un principe commun, à les ramener à un fait unique et primitif. Cependant la vie intellectuelle et morale est *une* dans son origine comme dans sa fin; elle est le développement progressif d'un même principe, bien que, dans son cours, ce développement offre des aspects et des produits divers. Or, ce principe, par une réminiscence de Leibnitz peut-être, Reinhold le plaça dans la *faculté représentative*. La représentation dans l'esprit en général peut être considérée en soi, indépendamment des catégories, et précède la connaissance, puisque celle-ci en résulte. De la représentation il faut distinguer le sujet où elle a lieu et l'objet qu'elle représente : elle est l'unité ou la synthèse du sujet et de l'objet dans la conscience. Aussi, par la faculté représentative Reinhold entendait la conscience elle-même, non l'aperception ou la conscience de soi pure, mais la conscience que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet, par là même qu'il le conçoit comme tel et qu'il s'en distingue. La représentation en soi est ce qui, dans la conscience, est rapporté à l'objet et au sujet, et ce qui se distingue de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté qui en est la cause et qui la précède dans le sujet; et, de même que le nom générique de représentation comprend l'intuition sensible, le concept et toute espèce d'idées; de même la sensibilité, l'entendement et la raison sont compris sous le nom général de faculté représentative, racine commune de toutes les autres facultés. L'idée de cette faculté première ne peut être déduite que du seul fait de la représentation elle-même comme principe de la conscience. Ce principe est aussi le point de départ de la théorie de la connaissance et de toute philosophie. De cette manière, ce qui n'était qu'une hypothèse dans la *Critique* de

Kant, qui supposait que la connaissance des objets réels dépendait, d'une part, des formes subjectives de l'entendement, et, d'un autre côté, de la matière objective qui vient affecter la sensibilité, se trouve déduit et établi.

Cette *théorie élémentaire*, comme l'appelait son auteur, rencontra de nombreux adversaires, les uns la trouvant inutile, les autres insuffisante. Reinhold lui-même se rangea à ce dernier avis, quand parut Fichte, qui remonta jusqu'au principe suprême de la conscience elle-même. Avec une sincérité qui l'honore, Reinhold se déclara ouvertement pour la nouvelle *théorie de la science*, et il ne lui restait que la gloire d'avoir le premier senti l'insuffisance de la *Critique* de Kant et cherché à la compléter.

Cependant, ayant fait la connaissance personnelle de Jacobi, qui était venu s'établir dans le Holstein, il ne tarda pas à entrer dans ses vues. Si d'abord Fichte lui avait mieux fait comprendre la philosophie de Kant, maintenant il se persuada que Jacobi complétait Fichte. Il essaya de concilier ensemble l'idéalisme de l'un et le réalisme de l'autre. C'est à cette époque qu'il publia ses *Paradoxes de la dernière philosophie* et ses deux *Lettres à Lavater et à Fichte* (1799) sur la foi en Dieu. Il ne considérait pas Fichte comme un athée; mais il regrettait que Dieu ne pût être logiquement reconnu dans son système. D'un autre côté, la philosophie de Jacobi, la philosophie de la foi et du sentiment, ne put le satisfaire à la longue. Il admettait avec Jacobi que Dieu se révèle dans la conscience humaine; et par là même il renonçait à l'ancien idéalisme qui faisait de toute connaissance un savoir purement subjectif, et il aspirait à une sorte d'idéalisme absolu et objectif, ou plutôt de réalisme rationnel.

La *Logique* de Bardili, qui parut en 1799, le confirma dans ces dispositions. Selon Bardili, la pensée n'est pas une faculté purement subjective ou humaine, mais une activité productive de l'ordre universel, imprimant ses formes et ses lois à la matière; elle est la pure possibilité dynamique, la force qui crée le monde, le principe de toute réalité. Il s'ensuivait que la logique n'était plus seulement le système des formes de la pensée humaine, mais identique avec l'ontologie, la science des principes éternels et de l'essence des choses. Cette doctrine, qui n'était nouvelle que dans la forme, Reinhold s'empressa de l'adopter, et s'efforça de l'établir à sa manière en la combinant avec les idées de Jacobi. Il soutint que la raison prise en soi, distinguée de l'entendement comme simple faculté logique ainsi que de l'expérience sensible, et considérée comme pensée absolue et universelle, était la manifestation de Dieu, le principe de toute réalité et de tout savoir; que les lois de la raison étaient aussi celles des choses, et que l'ordre *idéal*, ou ce qui, dans notre pensée, s'annonce avec les caractères de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, correspondait parfaitement au monde *réel*, au système éternel de l'être véritable : de là, pour la métaphysique, le problème de rechercher, par l'analyse des idées et des lois de la raison pure, les propriétés et les rapports universels et immuables de la pensée et de la réalité. C'est dans ce sens qu'il publia divers écrits qui furent peu remarqués.

Il considérait avec raison comme une des causes principales du dés-

accord des opinions la confusion qui régnait dans le langage philosophique, et qui provenait surtout de ce que souvent le même mot est pris dans des acceptions différentes. Il chercha vainement à remédier à cette confusion dans sa *Synonymique à l'usage des sciences philosophiques* (1812). Il termina sa carrière par un écrit intitulé *Qu'est-ce que la vérité* (1820)? Là, il se résume en quelque sorte, en cherchant à concilier l'autorité de la raison avec la foi positive, la révélation de Dieu dans l'intelligence et le cœur de l'homme avec les révélations historiques.

Les variations philosophiques de Reinhold sont celles mêmes de la pensée allemande jusqu'à Schelling. L'enthousiasme avec lequel il accueillait une philosophie nouvelle et la facilité avec laquelle il y renonçait, non sans en retenir une bonne part, avaient une même source : un ardent amour de la vérité, et l'esprit critique joint à un vif désir de conciliation. Il aurait voulu embrasser toutes les doctrines, concilier tous les systèmes raisonnables.

Reinhold a laissé un fils, qui est professeur à Iéna, et qui a publié en 1825 une *Vie* de son père avec sa *Correspondance*. M. Reinhold fils est lui-même auteur de plusieurs ouvrages très-estimables, entre autres, d'une bonne *Histoire de la philosophie*, dont la 3e édition a paru à Iéna en 1845, en 2 vol. gr. in-8°. J. W.

REMI d'Auxerre est le plus célèbre régent qu'aient eu les écoles publiques de Paris, durant le IXe siècle. On a lieu de croire qu'il enseignait tous les arts libéraux ; mais les objets principaux de son cours étaient la musique, la grammaire et la dialectique. Il a laissé deux ouvrages, l'un et l'autre inédits, où l'on rencontre quelques renseignements sur ses opinions philosophiques. L'un est une *Exposition sur la Grammaire* de Donat, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, ancien fonds latin, n° 712 ; l'autre, un *Commentaire sur le Satyricon* de Martianus Capella, commentaire dont on possède de nombreux manuscrits. Remi d'Auxerre doit être compté parmi les réalistes, et même parmi les plus intempérants. On lui doit cette définition de l'humanité : « C'est l'unité substantielle des individus humains. » Il dit encore de la substance, que « c'est un tout réel, et que les substants (ou, pour mieux parler, les êtres) sont tous consubstantiels ; » ce qui signifie que la personnalité doit être considérée comme une forme adventice, un pur accident, et que le véritable fonds de l'être est une nature commune que tous les singuliers possèdent en participation : *Cujus participatione consistit omne quod est*. Cette doctrine est le spinozisme. Disciple de Jean Scot Erigène, Remi d'Auxerre est le maître d'Anselme de Cantorbéry. B. H.

RÉMINISCENCE [de *rursus* et de *meminisse*, se souvenir une seconde fois ; ἀνάμνησις en grec, et *wiedererrinnerung*, en allemand, sont composés de la même manière]. Il y a une différence entre le souvenir et la réminiscence : le premier est seulement la connaissance du passé ou d'un fait antérieurement perçu ; la seconde est l'acte par lequel nous cherchons à ressaisir un souvenir incomplet. Elle n'est donc pas seulement un acte de mémoire ; elle est, de plus, un effort de notre

intelligence pour réunir les fragments de souvenir que nous possédons déjà, et reconstituer le souvenir tout entier. C'est ainsi qu'une seule parole nous rappelle une phrase ou tout un discours que nous avons entendu; qu'à l'aide de quelques notes nous recomposons dans notre esprit la mélodie qui nous a charmés. C'est ainsi que Platon veut que toutes nos idées soient de simples réminiscences d'une science complète que nous possédions dans une autre vie (*Voyez* le *Ménon*). Aristote explique la réminiscence par une sorte d'habitude qui relierait ensemble dans notre âme nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées, quand, d'ailleurs, elles ne sont pas liées entre elles par les lois nécessaires de la logique. Aussi, les choses que nous avons le moins de peine à nous rappeler, sont celles qui s'enchaînent de cette façon, ou qui composent un ordre nécessaire, comme les mathématiques. Viennent ensuite les choses auxquelles nous pensons le plus souvent, et qui restent unies dans notre pensée par l'habitude, cette seconde nature. La réminiscence mérite ainsi d'être considérée comme une sorte de raisonnement par lequel nous remontons d'une première impression ou d'une première idée à une autre, de celle-ci à une troisième, jusqu'à ce que nous ayons atteint le point de départ et reconstitué le souvenir tout entier. La réminiscence n'est que dans l'esprit, et n'appartient qu'à l'homme; tandis que la mémoire, susceptible de se modifier par l'âge, et de s'affaiblir, ou même de disparaître par la maladie, est, jusqu'à un certain point, une faculté dépendante du corps, et que l'homme partage avec les animaux. *Voyez* Aristote, *de la Mémoire et de la Réminiscence*, c. 2.

REUCHLIN (Jean), qui, par amour du grec, a traduit son nom allemand par celui de Capnion, est un des savants les plus illustres de la renaissance, et un des restaurateurs de la philosophie kabbalistique combinée avec les idées de Pythagore. Il naquit à Pforzheim, alors résidence du margrave de Bade, en 1455. Le margrave l'ayant distingué de bonne heure, l'attacha à son fils Frédéric, qui fut dans la suite évêque d'Utrecht, et Reuchlin accompagna ce jeune prince à Paris, en 1473, pour y continuer avec lui ses études. Il y revint ensuite seul, et s'appliqua avec ardeur à la langue grecque, sous la direction d'Hermonyme de Sparte. En 1474, il se rend à Bâle, où il se fait recevoir docteur en philosophie, et commence, avec Jean de Wesel, l'étude de l'hébreu, dont le médecin juif Jacob Jehiel Loanz lui donna plus tard une connaissance plus complète. De la Suisse il retourne en France, et, tout en donnant des leçons de grec pour subsister, il suit les cours de la Faculté de droit, dans les universités d'Orléans et de Poitiers. En 1481, nous le trouvons à Tubingue, d'abord simple étudiant pour le grade de docteur, puis avocat. En 1482, il parcourt l'Italie, attaché à Eberhard, alors comte de Wurtemberg, et depuis duc de Souabe, en qualité de secrétaire. De retour en Allemagne, en 1484, il est nommé assesseur à la cour suprême de Stuttgart, et remplit diverses fonctions diplomatiques, jusqu'à la mort d'Eberhard. Ayant passé quelques années à Heidelberg dans l'étude et dans la retraite, il est envoyé à Rome, en 1498, par Eberhard II, auprès du pape Alexandre VI, qu'il charma par sa sagesse et son éloquence. A

Rome, il continua ses études hébraïques près du rabbin Abdias Sporno, et il étonna par son érudition grecque le célèbre Argyropule. Après cette mission si heureusement remplie, et quelques autres non moins honorables, Reuchlin est nommé juge, pour les villes impériales, au tribunal de la ligue de Souabe, nouvellement institué à Tubingue. Il remplit cette charge, pendant onze ans, à la satisfaction générale; et c'est au moment où il veut se retirer du monde et des affaires, qu'un violent orage éclate contre lui. Un juif baptisé, de Cologne, nommé Pfefferkorn, avait obtenu de l'empereur un édit pour faire brûler tous les livres hébreux qui contiendraient quelque passage contraire au christianisme; Reuchlin, sommé de concourir à cet acte de vandalisme, s'y refusa, et fit plus encore : par respect pour la propriété, dans l'intérêt des lettres et de la théologie même, il prit la défense des ouvrages condamnés à la destruction. Cette conduite et les écrits par lesquels il la justifiait, lui ayant attiré l'animadversion de la Faculté de théologie de Cologne, il reçut l'ordre de se rétracter, sous peine d'être mis en jugement comme hérétique. Au lieu d'une rétractation, Reuchlin publia une défense (*Defensio contra calumniatores suos colonienses,* in-4°, Tubingue, 1513 et 1514) qui ne fit qu'irriter les esprits. Sommé par le grand inquisiteur de Mayence, Jacques Hoogstraten, de comparaître devant lui, dans le délai de six jours, Reuchlin en appela au saint-siége, qui, à son tour, renvoya l'affaire devant l'évêque de Spire. Pendant que celui-ci le déclarait absous, les théologiens de Cologne le condamnaient, aux applaudissements des universités de Louvain, d'Erfurt, de Mayence et de Paris. Porté une seconde fois devant le pape, qui avait alors d'autres affaires sur les bras, le procès fut indéfiniment ajourné par un ordre de surseoir. Enfin, après avoir beaucoup souffert dans la guerre qui éclata entre la ligue de Souabe et le duc Ulrich, Reuchlin allait prendre possession d'une chaire de grec et d'hébreu, que lui offrait l'université de Tubingue, lorsqu'il mourut à Stuttgart, le 30 juin 1522, avec la réputation d'un des plus grands hommes de son siècle.

Des nombreux ouvrages de Reuchlin, deux seulement méritent de nous occuper ici : *de Verbo mirifico,* in-f°, Bâle, 1494; Tubingue, 1514; Lyon, 1522. et ailleurs; — *de Arte cabalistica,* in-f°; Haguenau, 1517 et 1530. Voici un résumé fidèle du premier de ces ouvrages, qui est, sans contredit, le plus original et le plus intéressant. Il a la forme d'un dialogue entre un philosophe épicurien appelé Sidonius, le juif Baruch et Capnion, c'est-à-dire l'auteur lui-même. On y distingue autant de parties que de personnages. La première partie, consacrée à la réfutation de la philosophie épicurienne, ne contient rien qui appelle particulièrement l'attention. La seconde partie a pour but d'établir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux; que Platon, Pythagore, Zoroastre ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, dont la langue et les croyances ont laissé des traces dans les livres sacrés de tous les peuples. Puis vient une explication métaphysique des différents noms de Dieu. Le premier et le plus célèbre de ces noms, le *ego sum qui sum*, est traduit, dans la philosophie de Platon par les mots τὸ ὄντως ὤν. Le second, que nous rendons par *lui,* et qui exprime l'immutabilité de Dieu, son éternelle identité,

est également conservé par Platon, dans le *même* (ταυτόν), opposé au *divers* (θάτερον). Dieu, dans l'Ecriture sainte, est aussi appelé *le feu*, et il en prend souvent la forme dans les visions des prophètes. En effet, c'est lui qui éclaire et qui anime tous les êtres; il est la lumière et la vie du monde. Ce feu n'est pas autre chose que l'*éther* des stoïciens et des hymnes d'Orphée. Ces trois noms nous désignent l'essence de Dieu sous trois aspects différents; il y en a d'autres qui expriment ses attributs. Mais lorsque, pénétrant au delà de tout attribut et de tout point de vue déterminé, on veut concevoir la substance divine telle qu'elle est en elle-même, dans son unité absolue, alors on l'appelle par le nom qu'il est défendu de prononcer, par le tétragramme sacré, par le mot *Jéhovah*.

Nul doute, pour Reuchlin, que le *tetractys* de Pythagore ne soit un souvenir du tétragramme hébreu, et que le culte de la *décade* n'ait été imaginé en l'honneur des dix *sephiroth* de la kabbale. On se ferait difficilement une idée de toutes les merveilles qu'il sait découvrir ensuite dans les quatre lettres dont se compose, en hébreu, le mot *Jéhovah* : ce sont les quatre éléments, les quatre qualités essentielles des corps, les quatre principes géométriques, etc.; et chacune de ces lettres, considérée à part, ne nous offre pas une signification moins mystérieuse.

Enfin, dans la troisième partie, on démontre, par des procédés semblables, que les textes de l'Ancien Testament contiennent, sous une forme mystique, tous les dogmes chrétiens. Ainsi, dans le premier verset de la *Genèse* : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, » nous trouvons le mystère de la Trinité; car les trois lettres dont se compose, en hébreu, le mot créer (*bara*), peuvent être considérées comme les initiales des termes qui expriment, dans la même langue, les trois personnes divines. Le nom de Jésus, traduit en hébreu, n'est que le nom même de Jéhovah, avec une lettre de plus (le *schin*), qui, pour les adeptes de la kabbale, est le symbole du feu ou de la lumière; parce que le Verbe est la lumière spirituelle, Dieu devenu visible par son incarnation dans l'humanité. Sans nous arrêter plus longtemps à ces détails, nous dirons quelle est la conclusion de ce livre. Toute philosophie qui n'est pas une pure négation de Dieu, comme l'épicurisme et le scepticisme, toute science métaphysique prend sa source dans la révélation. Mais la révélation est un fait continu, qui s'étend de l'origine de l'homme à l'avénement du christianisme. Elle se partage en trois époques, pendant chacune desquelles Dieu se montre sous un aspect différent, et reçoit, par conséquent, de l'Ecriture sainte, un autre nom. Sous le règne de la nature, il s'appelle le *Tout-Puissant* (*Schadaï*), ou plutôt le fécondateur, le nourricier des hommes : tel est le Dieu des patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation de Moïse jusqu'à la mission de Jésus-Christ, il s'appelle le *Seigneur* (*Adonaï*), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous le règne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur.

Le *de Arte cabalistica* est plutôt un ouvrage historique que dogmatique ; c'est une expositon du système des kabbalistes (*Voyez* Kabbale), sur lequel les *Thèses* de Pic de la Mirandole n'avaient encore jeté que de confuses lueurs ; mais cette exposition, n'étant pas puisée aux véritables sources, est nécessairement très-incomplète et dépourvue de cri-

tique. L'auteur admet toutes les fables répandues parmi les juifs sur l'origine de la kabbale. Il y mêle ses propres idées, selon lesquelles la philosophie grecque n'est qu'un souvenir ou une imitation des livres saints; mais, de même qu'il a reconnu la doctrine de Platon dans la Bible, il fait dériver le système de Pythagore des traditions kabbalistiques, avec lesquelles il n'a que des ressemblances extérieures et superficielles, et pas la moindre liaison historique. Le livre est dédié au pape Léon X, sans doute par mesure de prudence, et, a, comme le *de Verbo*, la forme d'un dialogue entre trois personnages : le pythagoricien Philolaüs, le mahometan Marranus, et Simon, descendant du célèbre Simon ben Jochaï, l'auteur présumé du *Zohar*.

REUSCH (Jean-Pierre), né en 1691, à Almersbach, mort à Iéna, en 1754, avait professé longtemps, dans l'Université de cette ville, la philosophie et la théologie. Tout en se rattachant à l'école de Leibniz et de Wolf, il essaya de la modifier et de la perfectionner. Il se déclara principalement contre la doctrine de l'harmonie préétablie, la considérant comme une hypothèse sans fondement, et propre à nous faire douter de l'existence des corps. Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, in-8°, Eisenach, 1728; — *Systema logicum,* in-8°, Iéna, 1734, 1760; — *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum,* in-8°, ib., 1735.

X.

RHOEDUS (Thomas), né en Écosse, professeur de philosophie à Rostock, eut, de son temps, quelque renom. Il nous a laissé deux thèses et un recueil de dissertations métaphysiques. Nous ne connaissons que la seconde édition de ce recueil; elle parut après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Thomæ Rhœdi, Britanni, philosophi acutissimi, pervigilia metaphysica, desideratissima*, Rostock, in-4°, 1616. Les principaux fragments dont se compose cet ouvrage ont pour objet la définition de l'être en tant qu'être. Thomas Rhœdus établit d'abord que l'être considéré comme un tout intégral, composé d'une matière et d'une forme, est l'être dont s'occupe le physicien, et il se demande ensuite si l'être métaphysique serait, à l'opposé, l'être de raison du Docteur Subtil et de ses disciples : c'est ce qu'il conteste, en prouvant que l'être de raison est, à proprement parler, la chimère ou le non-être. Pour conclure, il déclare que la métaphysique s'occupe de l'être réel, mais de l'être réel pris en général, réservant aux autres parties de la science l'étude des étants, mobiles ou immobiles, qui, sous ces différents aspects, appartiennent au genre de la substance. Les opinions de Rhœdus sur la nature de l'être métaphysique furent attaquées par Henningus Arnisæus, célèbre professeur de Francfort. La réponse de Rhœdus se trouve dans la thèse suisuivante : *De objecto metaphysicæ dissertatio elenctica*, Rostock, in-4°, 1610. On lui doit encore : *De accidente proprio theoremata philosophica,* ib., in-4°, 1609. Thomas Rhœdus se donnait pour un des adversaires de la méthode scolastique; en d'autres termes, pour un novateur. Il le fut moins qu'il prétendit l'être. Nous ne pouvons que le compter au nombre des thomistes éclairés.

B. H.

RICCI [*Paulus Riccius*], philosophe de l'école kabbalistique fondée par Reuchlin et Pic de la Mirandole. Il appartient à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle. Juif de naissance, il se convertit au christianisme, devint médecin de l'empereur Maximilien Ier, et enseigna pendant quelque temps la philosophie et la médecine à l'université de Pavie. Il a laissé deux écrits publiés tous deux dans le recueil de Pistorius : *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum* t. I, in-f°, Bâle, 1597. L'un de ses écrits, *Isagoge in cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabbalistica*, est une simple introduction à la science kabbalistique, où l'auteur se borne à résumer, sous une forme très-rapide, les opinions de ses devanciers. L'autre, intitulé *De cœlesti agricultura*, contient le développement de sa propre pensée, et nous offre tout à la fois une défense de la kabbale et une démonstration du christianisme contre les philosophes et les incrédules. —Voyez *la Kabbale*, par M. Franck, préface, p. 18. X.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. On ne connaît point la date précise de sa naissance; on sait seulement qu'il reçut le jour, en Ecosse, dans les dernières années du XIe siècle, ou plutôt dans les premières du XIIe, il mourut, selon toute apparence, le 10 mars 1173. Il était entré de bonne heure au monastère de Saint-Victor ; il y fit profession sous l'abbé Gilduin, et fut un des disciples du célèbre Hugues. On le trouve sous-prieur en 1162. Il ne tarda pas à en être prieur, et lutta en cette qualité, tout le reste de sa vie, contre la mauvaise administration et la conduite peu édifiante de l'abbé Ervisius. Ses écrits exercèrent de son temps une grande influence, et furent fort recherchés de ses contemporains. Il compta parmi ses amis saint Bernard, qui le consultait fréquemment.

Richard ne se montra point infidèle aux traditions de la vie contemplative, qui firent l'honneur du monastère de Saint-Victor. C'est le caractère dominant et à peu près unique de ses écrits.

De philosophie proprement dite, on n'en trouve guère que dans les deux premiers livres de son *Traité de la Trinité*. Là, avant d'entrer dans l'exposition théologique du dogme, il expose quelques prolégomènes dont une partie rentre dans la généralité des questions de méthode; l'autre concerne Dieu et ses attributs. Nous en présenterons une rapide analyse.

Il y a, selon Richard, trois sources de la connaissance : l'expérience, le raisonnement, la foi. L'expérience a pour objet les choses temporelles; le raisonnement et la foi, les choses divines : le premier nous fait connaître celles qui sont selon la raison ; la seconde, celles qui, dues à une révélation divine, sont au-dessus de l'intelligence. Parmi les choses que nous devons croire, il en est quelques-unes qui, non-seulement sont au-dessus, mais contre la raison, et que nous ne pouvons savoir que par l'étude la plus profonde et la plus subtile, ou, plutôt, par une communication de Dieu lui-même. Ainsi, d'après Richard de Saint-Victor, la foi commence, le raisonnement suit et en approfondit l'objet. La raison nous enseigne un Dieu un, éternel, incréé, immense, tout-puissant, etc. A cette idée, la révé-

lation ajoute la trinité de personnes. Arrêtons-nous à ce qui concerne Dieu considéré dans son unité, tel que le donne la philosophie.

Et, d'abord, la substance suprême est d'elle-même, et, par cela, de toute éternité. Il dit la substance suprême et non supérieure, et distingue ces deux propriétés avec le même soin et par les mêmes arguments que saint Anselme; elle est d'elle-même, car elle n'a rien reçu qu'elle ne se soit directement donné; elle est d'elle-même, et c'est par cela que toutes choses ne peuvent être que d'elle et par elle. Il emprunte encore à l'archevêque de Cantorbéry cette idée, que Dieu n'est pas sage, qu'il est la sagesse; qu'il n'est pas puissant, qu'il est la puissance, etc.; mais il n'entre pas, sur ce sujet, dans des développements aussi profonds et aussi précis. Enfin, on le retrouve encore sur les traces de saint Anselme, dans ces conclusions: la substance suprême ne saurait avoir d'égal ou de supérieur; il ne saurait y avoir un autre être participant à sa nature; elle est la même que Dieu, qui est substantiellement un.

On trouve encore un vestige de l'argument ontologique dans cette idée, que Dieu ne saurait concevoir un être plus parfait que lui-même, et qu'à plus forte raison la pensée de l'homme n'y parviendrait pas. A l'occasion de la perfection de Dieu, Richard développe en quelques lignes une observation qui n'est pas sans portée; il fait remarquer que, savants ou ignorants, tous attribuent, sans hésiter, à Dieu ce qu'ils jugent le meilleur, et que c'est de là que partent les sages pour établir, sur un terrain solide, le principe d'où ils font rigoureusement découler les attributs divins.

Après avoir insisté, dans le premier livre, sur l'éternité divine, il recherche, dans le second, quels sont les attributs de Dieu. Cette partie de sa théodicée est solide, quoique subtile, surtout dans la forme; et pour l'apprécier avec justice, il ne faut pas oublier que les arguments dont elle fait usage, répandus dans les écoles depuis des siècles, étaient moins connus à cette époque.

Quoique Richard de Saint-Victor ne manque ni de sagacité métaphysique, ni de clarté dans l'exposition, il est facile de voir que ce ne sont là ni les caractères les plus saillants de son esprit, ni le genre de considérations auxquelles il aime à se livrer. C'est, avant tout, un esprit contemplatif, fidèle aux traditions de l'école de Saint-Victor. Cette école de mysticisme, quoique exclusivement chrétienne, n'en intéresse pas moins, au plus haut degré, l'observation psychologique de l'histoire de la philosophie.

En effet, le moyen âge est une de ces curieuses époques où toutes les habitudes de l'esprit, dérivant d'un même besoin, celui d'une alliance étroite entre la science et la foi, semblent donner lieu à une psychologie particulière. Il n'est point de notre sujet d'en développer ici le caractère; nous ferons seulement remarquer que, dans ce grand ensemble, l'école de Saint-Victor, tout en participant au caractère général, eut cependant sa nuance propre, nettement déterminée. Richard, disciple de Hugues, est, comme lui, contemplatif chrétien, et nous ajouterons biblique. L'état de l'âme dans les divers dégrés de son élévation vers Dieu, est le sujet sur lequel il revient sans cesse, et qu'il sait retrouver sous toutes les expressions, sous

toutes les images de l'Ecriture. Nul n'a porté plus loin l'art de transformer les expressions et les faits en métaphores inattendues, sous lesquelles se cache, comme un sens profond, une situation de l'âme. « Que nous représente, dit-il, Nabuchodonosor, qui, après avoir été favorisé d'une vision mystique, la perdit, pour la recevoir plus tard avec plus de développement, si ce n'est que la grâce de la contemplation nous est donnée d'en haut, nous est ensuite retirée pendant quelque temps, et rendue avec plus d'abondance. » (*De Eruditione hominis interioris, occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor*, c. 1.) Et ailleurs : « Par le tabernacle de l'Alliance, il faut comprendre l'état de perfection. Où est la perfection de l'âme, là est l'habitation de Dieu. Plus l'âme s'approche de la perfection, plus elle s'allie étroitement à Dieu. Mais autour du tabernacle doit régner un portique ; il faut donc entendre par le portique, la discipline du corps ; par le tabernacle, la discipline de l'âme, etc. » (*Nonnullæ allegoriæ tabernaculi fœderis, etc., in initio*). Le principal ouvrage de Richard de Saint-Victor, sur la contemplation, a pour titre *Benjamin major, de gratia contemplationis, occasione accepta ab arca Moysis*. Il est partagé en cinq livres.

Cette prédilection pour l'allégorie ne fut sans doute pas étrangère aux liens d'amitié qui unirent Richard de Saint-Victor à saint Bernard ; elle caractérise cette époque, et sous ce rapport mérite d'être étudiée comme une des formes de croyance et de piété qui domina longtemps les esprits. Elle intéresse le philosophe, qui juge avec raison dignes d'étude tous les aspects sous lesquels le sentiment religieux, la croyance en Dieu et l'aspiration vers lui, se produisent dans l'humanité.

Les traités sortis de la plume de Richard de Saint-Victor sont nombreux. Ils ont été réunis en un volume in-f°, et imprimés ainsi plusieurs fois. La meilleure édition est celle de Rouen, Jean Berthelin, 1650 : elle est due aux soins de Jean de Toulouse, chanoine régulier de Saint-Victor, naturellement admirateur d'un des écrivains les plus distingués de son ordre. On trouvera la liste des manuscrits inédits dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 486. Ellies Dupin a eu tort de reprocher à Richard de Saint-Victor le défaut d'élévation ; ses écrits prouvent, au contraire, qu'il eut une âme élevée et des sentiments généreux ; et si l'expression en est un peu subtile, cette subtilité tient plus à l'époque qu'à l'écrivain. H. B.

RICHTER (Jean-Paul-Frédéric), plus connu sous le nom de Jean-Paul, n'est pas seulement considéré en Allemagne comme un écrivain, comme un romancier du premier ordre, mais aussi comme un penseur et un philosophe original. Il naquit, en 1763, à Wiensiedel ; étudia, en 1780, la philosophie et la théologie à l'université de Leipzig ; puis, voyageant de ville en ville, passant de Leipzig à Weimar, de Weimar à Berlin, de Berlin à Cobourg, il vécut pendant plusieurs années dans la pauvreté, en donnant des leçons particulières. Enfin, à partir de 1817, pourvu d'une pension du prince Dalberg et, plus tard, du roi de Bavière, il se fixa à Baireuth, où il mourut en 1825.

Jean-Paul est un philosophe à la manière de Jacobi et de J.-J. Rousseau, sans qu'on puisse cependant le ranger dans aucune école. Son

esprit et ses idées philosophiques se montrent surtout dans les ouvrages suivants : *la Vallée de Campan, ou de l'Immortalité de l'âme*, in-8°, Erfurt, 1797; — *l'Anéantissement, vision*, dans ses *OEuvres complètes*, et le tome II des *Récréations* de Becker, in-8°, 1796; — *le Songe et la Vérité*, in-8°, Baireuth, 1797; — *Palingénésies*, 2 vol., in-8°, Leipzig et Gera, 1798; — *Introduction à l'Esthétique*, en 3 part., in-8°, Hambourg, 1804, et Tubingue, 1813; — *Levana, ou Théorie de l'éducation*, 2 vol. in-8°, Brunswick, 1807; Stuttgart, 1813; — *Selina, ou de l'Immortalité*, in-8°, Stuttgart, 1827.

« Une triple foi, dit Jean-Paul (*Introduction à l'Esthétique*), réunit presque tous les peuples : la foi en Dieu, dans la loi morale et dans l'immortalité de l'âme. Cette foi a revêtu différentes formes, mais elle est restée la même au fond, et c'est toujours par elle que les peuples dans leur jeunesse, sont guidés vers la civilisation. C'est plus tard que la réflexion, séparant l'idée de la réalité, et ne respectant pas même le monde présent, a pu mettre en doute la vie future. »

Outre certains philosophes, le dogme de l'immortalité a pour ennemis, les hommes d'action, comme César, dont l'existence se confond avec celle de l'Etat, et les hommes sensuels qui ont perdu leur âme et étouffé leur cœur dans de grossiers plaisirs. Néanmoins, il y a peu d'hommes qui osent nier résolûment l'immortalité de l'âme. Il y en a peu aussi qui y croient d'une manière décidée, effrayés qu'ils sont de la grandeur d'une telle destinée, comparée avec notre existence terrestre. La plupart balancent incertains entre l'affirmation et la négation. Il y a cependant, dans notre âme, un monde spirituel, qui reluit comme un soleil du sein des nuages du monde matériel; c'est le monde de la vertu, de la beauté et de la vérité. Cette triade harmonique nous élève nécessairement au-dessus de cette terre, avec laquelle elle n'a rien de commun; car elle ne sert ni à notre conservation, ni à notre félicité actuelle. Nous avons une faim divine, le goût d'un Dieu, et la terre ne nous offre que la nourriture des bêtes. De cet amour infini, nous sommes forcés de conclure à une existence sans terme.

Ces idées sont particulièrement developpées, avec une grande puissance d'imagination, dans la *Vallée de Campan*. Le roman de *Selina* est destiné à faire ressortir, par les ressources réunies de la poésie et de la logique, les conséquences de la doctrine qui ne laisse à l'homme aucune espérance après la mort. Admettez résolûment que tout en nous périt avec le corps, alors l'existence des peuples et des siècles est sans but, le passé est perdu pour le présent, et le présent pour l'avenir; le monde n'est qu'un cimetière qui va s'élargissant toujours; un Dieu solitaire règne sur des mourants et des morts. L'amour même devient impossible entre les hommes; car, sans l'immortalité, nul ne peut dire *j'aimais*, il dira seulement *je voulais aimer*. L'amour suppose la vie; et, sans l'immortalité, la vie n'est qu'une apparence vaine.

Tout le monde connaît la *Vision* de Jean-Paul, traduite par madame de Staël, dans le livre *de l'Allemagne;* c'est toujours la même pensée, l'horreur et la désolation que présente l'athéisme.

On trouve également des idées élevées et très-saines dans *Levana*,

ou la Théorie de l'éducation. L'éducation est une puissance multiple et variée, car elle n'est pas seulement donnée par l'école, mais aussi par la famille, par la nature à laquelle on appartient, et, enfin, par le temps où l'on vit. Le but de l'éducation est, comme l'a dit Kant, de réaliser l'homme idéal que chacun porte en soi. Par conséquent, il faut développer également toutes les facultés de l'enfant; mais en respectant son caractère individuel, car l'idéal infini de l'humanité ne se réalise pas tout entier dans un homme; les facultés sont inégalement et diversement réparties entre les individus. Il faut s'occuper du caractère encore plus que de l'intelligence. Il faut faire reposer l'éducation sur la morale et la morale sur l'idée de Dieu. Jean-Paul ne partage pas l'opinion de Rousseau, que l'enseignement religieux doit être différé jusqu'à l'âge de raison, mais il demande que l'enfant n'entende prononcer le nom de Dieu que rarement, et dans des moments solennels, afin qu'il se présente toujours à son esprit avec le caractère du sublime. Surtout, il faut lui donner l'exemple de la piété, et lui apprendre à respecter tous les cultes, comme autant de langues qui expriment les mêmes sentiments. L'*Esthétique* de Jean-Paul, sa *Théorie du beau, et des moyens de l'exprimer,* est digne de sa morale et de sa métaphysique; mais sa manière de l'exposer est trop liée à son génie littéraire pour qu'il soit possible d'en donner une rapide analyse. X.

RIDIGER ou **RUDIGER** (André), né à Rochlitz en 1673, étudia d'abord la philosophie et la théologie à l'université de Halle, sous la direction de Thomasius, en qui il avait trouvé tout à la fois un maître et un protecteur. Le séjour de Halle étant contraire à sa santé, il se rendit, dans l'intention d'y continuer ses études théologiques, à l'université d'Iéna; mais les leçons particulières, sur lesquelles il avait compté pour vivre, lui ayant fait défaut, il quitta cette dernière ville pour aller à Leipzig. Là, de nouveaux obstacles l'attendaient. Les théologiens de Halle étaient en très-mauvaise odeur auprès de ceux de Leipzig, et Ridiger, en se vouant à l'état ecclésiastique, n'aurait jamais pu espérer, en Saxe, le plus chétif emploi. Il quitta donc la théologie pour la jurisprudence, qu'il ne tarda pas à abandonner pour la médecine. Il s'arrêta enfin à cette dernière Faculté, mais sans abandonner la philosophie, qu'il enseigna avec succès dans des cours particuliers, et à laquelle il consacra de nombreux ouvrages, en même temps qu'il pratiquait l'art de guérir. Il mourut à Leipzig en 1731.

Ni la science ni le talent ne manquèrent à Ridiger. C'était un esprit pénétrant, mais essentiellement critique. Il apercevait bien les vices de la philosophie régnante; mais, après avoir changé plusieurs fois d'opinion, il ne put jamais réussir à enfanter lui-même un système définitif. Ses études se portèrent principalement sur la logique, qu'il eut cependant le tort de ne pas distinguer assez de la métaphysique; et, dans cette science, ce qui le préoccupa le plus, c'est la distinction, fort négligée jusqu'alors, de la vérité et de la vraisemblance. Il essaye également de définir avec précision la différence qui existe entre les mathématiques et la philosophie. Celle-ci, selon lui, ne peut s'appuyer que sur une démonstration sensible ou sur l'expérience, et celles-

là sur une démonstration intelligible. C'est convenir, en d'autres termes, que tout ce que nous savons de l'existence et de la nature des choses, que toute connaissance philosophique a son fondement dans le témoignage des sens. En effet, Ridiger appartient à l'école sensualiste. Il attribue l'étendue à la substance de l'âme, ainsi qu'à toutes les choses créées, et considère l'élasticité comme la propriété essentielle des corps. Dans ses *Vues générales sur la nature*, ou ce que l'on appelait alors la physique, il essaye d'unir le principe vital avec le principe mécanique, et reconnaît comme premiers principes de la nature l'âme ou la vie, l'éther ou la lumière, l'air et la terre. Il soutint cette doctrine contre le mathématicien Richter, en même temps qu'il défendait contre Wolf l'étendue de l'âme, et combattait, au nom du libre arbitre, l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Les principaux écrits de Ridiger sont : *Disputatio de eo quod omnes ideæ oriantur a sensatione*, in-4°, Leipzig, 1704; — *de Sensu veri et falsi, libri quatuor*, in-8°, Halle, 1709, et in-4°, Leipzig, 1722; — *Philosophia synthetica*, in-8°, Halle, 1707, et Leipzig, 1711 et 1717. Cette seconde édition a pour titre : *Institutiones eruditionis*; — *Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem tendens*, in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1716; — *Philosophia pragmatica*, in-8°, Leipzig, 1723; — *Instruction pour l'apaisement de l'âme*, in-8°, ib., 1721 (all.); — *Opinion de Wolf sur l'existence et la nature de l'âme et d'un principe spirituel en général, et objections de Ridiger*, in-8°, ib., 1727 (all.). X.

RIEBOV ou **RIBBOV** [*Riebovius*], né à Luchow en 1703, mort à Hanovre en 1774, après avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie de l'université de Gœttingue, est un partisan de Wolf. Il défendit le professeur de Halle contre les accusations de Lange, en montrant que sa philosophie était parfaitement d'accord avec les dogmes du christianisme. Il a laissé deux ouvrages : *Développement des idées rationnelles de M. Wolf sur Dieu, etc.*, in-8°, Francfort et Leipzig, 1726 (all.); — *Dissertatio de anima brutorum*, jointe à deux éditions de *Rorarius*, in-8°, Helmstædt, 1829. X.

RIXNER (Thaddei-Anselme), né à Tegernsée, près de Munich, entre 1780 et 1785, mort à Munich en 1838, après avoir été successivement moine bénédictin au couvent de Metten, dans la basse Bavière, professeur de philosophie au lycée d'Amberg, et enfin membre libre (membre *extraordinaire*) de l'Académie des sciences de Munich, se montra d'abord un disciple ardent de Schelling; mais, sur la fin de sa carrière, il se rapprocha de l'école de Hegel. C'est dans l'esprit de ces deux philosophes qu'il composa les ouvrages suivants, tous en allemand : *Aphorismes pour servir de guide dans l'étude de la philosophie*, in-8°, Landshut, 1809; — le même ouvrage refondu avec ce titre : *Aphorismes pour toutes les parties de la philosophie*, 2 pet. vol. in-8°, Sulzbach, 1818; — *Manuel de l'histoire de la philosophie*, 3 vol. in-8°, 1822-23; 2e édition, 1828-29; — *Maximes et saillies recueillies dans les écrits de Hamann et de Kant, et disposées par*

ordre alphabétique, in-8°, Amberg, 1828; — *la Vie et les opinions des célèbres physiciens de la fin du* XVII[e] *et du commencement du* XVIII[e] *siècle*, publié avec la collaboration de Thaddei Siber, in-8°, Sulzbach, 1819; — *Histoire de la philosophie dans la vieille Bavière, la Souabe bavaroise et la Franconie*, in-8°, Munich, 1835. X.

ROBERT, évêque de Lincoln, que l'on appelle encore Robert Grostbed, Grosthead, Grostead, Gratheard, et, en français, Robert Grosse-Tête, né à Strodboock dans les premières années du XIII[e] siècle, fit ses premières études au collége d'Oxford, et vint les achever, suivant l'usage, à Paris. Etant évêque de Lincoln, il fut un des adversaires les plus résolus et les plus éloquents de l'omnipotence romaine, et mourut, dit-on, excommunié. La liste de ses écrits philosophiques est assez longue. On trouvera dans l'*Historia litteraria* de Guill. Cave et dans l'*Anglia sacra* de Wharton le détail des ouvrages inédits de Robert de Lincoln. Les catalogues de la Bibliothèque nationale ne nous font connaître qu'un seul manuscrit de Robert qui ait la philosophie pour objet : c'est une glose sur le livre de la *Consolation* de Boëce que contient le n° 200 du fonds de St-Victor. De ses ouvrages imprimés, ceux qui nous intéressent sont : 1° *Roberti Lincolniensis in octo libros Physicorum breve compendium*, in-f°, Venise, 1498 et 1500; in-8°, Paris, 1538; — 2° *In Analytica Posteriora*, in-f°, Padoue, 1497, ouvrage souvent réimprimé à Venise, au XV[e] et au XVI[e] siècle, comme nous l'atteste le *Repertorium bibliographicum* de Hain. Robert de Lincoln appartenait à la secte réaliste, et, comme il fut un des premiers interprètes d'Aristote dans l'université de Paris, on doit supposer qu'il exerça quelque influence sur la direction des esprits. A ce titre, ses écrits méritent d'être étudiés avec soin. Il croyait à la permanence objective des universaux, non-seulement au sein des choses, mais au delà des choses, dans les corps célestes, et il considérait les vertus de ces corps comme les *raisons causales* des universaux naturels. Son système sur l'origine et les conditions de l'être, est, on le voit, celui qu'Aristote met au compte de Platon dans le septième livre de sa *Métaphysique*. Robert de Lincoln l'avait retrouvé dans le *Livre des causes*, commenté par le juif David. Roger Bacon était un admirateur passionné de Robert de Lincoln. Il y a beaucoup d'analogie entre les opinions et le caractère de ces deux maîtres. B. H.

ROBINET (Jean-Baptiste-René), naquit à Rennes le 23 juin 1735. Après avoir fait ses études avec un certain succès, il entra chez les jésuites; mais il ne put y rester. L'esprit de son siècle l'avait déjà atteint, et il passa presque sans transition de l'institut de Loyola dans le camp des philosophes. Après quelques années consacrées à des travaux très-divers, il se rendit en Hollande, et y fit paraître son livre *de la Nature* (4 vol. in-8°, Amst., 1761-68), que l'autorité n'aurait pas permis d'imprimer en France. Telle fut l'impression que fit d'abord cet ouvrage, que, publié sans nom d'auteur, il fut attribué aux écrivains les plus célèbres de l'époque, à Diderot, à Helvétius, à Voltaire lui-même. Soit loyauté, soit amour-propre, Robinet ne voulut pas laisser aux autres la responsabilité de son œuvre, et il la reven-

diqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. Sa fortune grandit moins vite que son nom. Obligé, pour vivre, de se mettre aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'anglais. Il s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant procuré, on ne sait par quel moyen, un certain nombre de lettres de Voltaire, il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit paraître sous le titre de *Lettres secrètes de Voltaire* (in-8°, Genève, c'est-à-dire Amst., 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque temps à Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises littéraires, et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'années auparavant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en contraste avec la religion et la raison*, in-8°, Paris, 1773), le livre *de la Nature* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur royal, et put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent supprimées. Durant les orages de la révolution, il se retira à Rennes, où il mourut le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses biographes, les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il voulait vivre et mourir dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exception de Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun historien de la philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croyons utile d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre; la génération et la reproduction des êtres; le fondement de l'ordre moral, ou le principe de la société, des lois et des mœurs; la nature des êtres intelligents, ou, pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *physique des esprits;* enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le sujet complexe du livre *de la Nature*. Il se compose, comme on voit, des problèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie naturelle, de la psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans le même ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent entre eux un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la vertu sont comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et baissent toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits après Dieu, ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus riches sont aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méchants et, par conséquent, les plus malheureux; en sorte qu'il y a compensation entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont il jouit. Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fonde surtout sur cette hypothèse métaphysique : il n'y a d'immuable que l'infini et ce qui n'est pas, Dieu et le néant; l'être fini change à chaque instant, et, dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possible d'existence; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'existence qu'il en reçoit; et comme exister, c'est le bien, ne pas exister le mal, voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de la création. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de la nature : par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire; par l'acti-

vité, qui détruit autant qu'elle produit; par la sensibilité, qui ne donne point de plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où chaque état a ses soins et ses misères ; par les développements de l'intelligence, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels est attaché un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette théorie qu'un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commencement de ce siècle, sous le nom de *Système des compensations*.

Non-seulement, tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire la même part de biens et de maux ; ils ont aussi la même origine; ils naissent et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les animaux et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis, d'après Robinet, aux lois de la génération. « Pourquoi, dit-il, ce qui est vrai des corps que contiennent les astres, ne le serait-il pas des astres eux-mêmes ? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et communique la vie d'une manière au fond uniforme. » Avec la génération et la vie, on rencontre partout les organes nécessaires à la production de ces deux phénomènes ; tous les êtres sont donc organisés; les corps bruts n'existent pas ; et une grande partie de l'ouvrage que nous analysons est consacrée à démontrer physiquement cette organisation universelle.

En un mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal ; par conséquent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils obéissent sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec les facultés de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale, quelle est-elle ? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fondent la société et les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin, n'est qu'un instinct plus parfait que celui des autres animaux, ou un sens d'un autre ordre; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer qu'au goût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du juste et de l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute réflexion. » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend sensibles à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le sommes à la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la manière de l'ouïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises actions comme des accords et des discords ; à la manière de l'odorat, en nous représentant la vertu comme un parfum ; enfin, à la manière du tact. Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et il a aussi son organe, mais caché dans les profondeurs de notre organisation.

De la théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement conduits à celle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physique des esprits*. Partant de ce principe, emprunté à Leibnitz, que l'univers est un certain développement de semences préexistantes, notre philosophe suppose que tous les esprits, dès l'instant de la création, ont existé en germe ou en raccourci, unis à des germes d'organisation. Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces deux natures ne dérivent pas l'une de l'autre ; mais elles ne peuvent ni exister, ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de l'esprit, aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent certains organes intérieurs, certaines fibres du cerveau; en sorte que le

corps n'est animé que par l'esprit, et que l'esprit ne pense que par le corps. Si ce n'est pas là le matérialisme, c'est du moins une doctrine qui lui est très-favorable.

Quant à la nature et aux attributs de Dieu, Robinet pense que l'idée qu'on s'en fait ordinairement n'est que l'idée même de l'homme, élevée à des proportions chimériques. Par conséquent, il se propose de purifier la notion du premier être de tout alliage d'anthropomorphisme; et, dans ce but, il s'applique à démontrer qu'aucun des attributs de la nature humaine ne convient à Dieu, puisque l'homme est un être fini, divers, successif; tandis que Dieu est infini, un, indivisible. Cependant, comme il nous est impossible de donner à Dieu des attributs inférieurs à ceux que nous apercevons en nous, et que les qualités des créatures sont le seul moyen que nous ayons de nous représenter le Créateur, il faut nous résigner à cette conclusion, que la nature divine nous est absolument incompréhensible. Nous savons que Dieu existe; nous le connaissons comme créateur : car l'effet nous atteste la cause, et le fini l'infini; mais entre ces deux ordres d'existence, et, par conséquent, entre Dieu et l'homme, il n'y a aucune analogie possible : ils diffèrent à la fois de degré et de nature. La cause première habite une gloire inaccessible, et tout ce que nous pouvons faire, c'est de la distinguer de ce qui n'est pas elle. Après avoir parlé du Créateur, Robinet, dans une dernière partie de son livre, qui a pour titre *de l'Origine, de l'antiquité et des bornes de la nature,* s'explique aussi sur la création. Il veut que la création soit éternelle, mais non le monde, non les objets créés. Il croit que Dieu, de toute éternité, donne à la nature une existence temporaire, la seule qui lui convienne; et, par cette proposition, il pense échapper à la fois à deux opinions extrêmes: celle qui considère le monde comme éternel, et celle qui suppose qu'il a été créé après une éternité. Cette même hypothèse le sauve du spinozisme, qui confond le monde avec Dieu : car l'existence du monde ne complète pas celle de Dieu, et la nature créée n'ajoute rien à la nature incréée.

Telle est la doctrine philosophique, nous ne dirons pas le système de Robinet, plus ambitieuse de nouveauté que de vérité, plus variée que conséquente, plus aventureuse qu'originale. Elle n'appartient, à proprement parler, à aucune école; mais elle emprunte à plusieurs leurs principes les plus importants, sans trop s'occuper de leurs rapports : à Locke la théorie de la connaissance par les sens; à Leibnitz, la loi de continuité, l'idée d'une vie répandue dans toute la nature et d'un certain équilibre du bien et du mal; à Hutcheson l'hypothèse de l'instinct moral.

Au livre *de la Nature* se rattachent les *Considérations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être, ou Essais de la nature qui apprend à former l'homme,* in-8°, Amst., 1768. Ce volume ne renferme guère que des extraits de divers naturalistes, qui devaient servir de matériaux à un autre ouvrage, que Robinet n'a pas composé. — M. Damiron a consacré à Robinet un mémoire étendu, dont des fragments ont été publiés dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques,* t. VI et VII, 2 série.

ROEL ou **ROELL** (Hermann-Alexandre), théologien hollandais, mort à Utrecht, en 1718, et grand partisan de la philosophie cartésienne ; il la défendait contre les adversaires qu'elle avait en Hollande, et essayait de l'appliquer à la théologie. On a de lui deux écrits : *Roelii Dissertatio de religione naturali*, in-f°, Franecker, 1686 ; — *Disputationes philosophicæ de theologia naturali duæ, de ideis innatis una, Ger. de Vries diatribæ oppositæ*, in-8°, ib., 1700, et Utrecht, 1713. X.

ROHAULT fut un des premiers et des plus zélés propagateurs du cartésianisme en France, par ses livres et ses leçons. Voyant en lui un des plus fermes appuis de la philosophie nouvelle, Clerselier lui donna sa fille en mariage, sans tenir compte de l'infériorité de sa naissance et de sa fortune.

En reprochant aux disciples de Descartes leur stérilité et leur servile attachement à la doctrine du maître, Leibnitz fait une exception honorable en faveur de Rohault. Il s'attacha, surtout, à la physique, où son goût naturel le portait : « La nature, par un avantage tout singulier, lui avait donné un esprit tout à fait mécanique fort propre à inventer et à imaginer toutes sortes d'arts et de machines, et, avec cela, des mains artistes et adroites pour exécuter tout ce que son imagination pouvait lui représenter. » Il inventait et faisait une foule d'expériences. Il jouit d'une grande réputation. Les jeunes gens de première qualité venaient lui demander des leçons. Des professeurs eux-mêmes, dit Clerselier, n'ont point eu honte d'abandonner leurs chaires pour devenir ses disciples. Bien plus, sa réputation s'étant étendue en pays étranger, il lui en venait de toute part, et en si grand nombre, qu'il ne pouvait plus suffire à tous. Toutefois, il a tiré sa plus grande gloire des conférences publiques qu'il faisait à Paris tous les mercredis. On y voyait accourir des personnes de toute sorte de qualités et conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des médecins, des philosophes, des écoliers et des régents, des provinciaux, des étrangers, et des dames qui étaient placées au premier rang. Clerselier nous apprend aussi la méthode qu'il suivait dans ses conférences. Il expliquait, l'une après l'autre, toutes les questions de physique, en commençant par l'établissement de ses principes, et descendant ensuite à la preuve des effets les plus particuliers et les plus rares. Il publia, en 1771, un *Traité de physique*, dont le succès fut immense, non-seulement en France, mais à l'étranger. « Nos libraires, dit Clerselier, tâchent partout de le contrefaire ; dans les pays étrangers il s'imprime publiquement, et déjà on l'a traduit dans plusieurs langues. » Il fut annoté par Antoine Legrand, et traduit en latin par Samuel Clarke. Pendant longtemps le *Traité de physique* de Rohault fut un ouvrage classique en France et en Angleterre. Il se recommande surtout par la méthode et la clarté.

Rohault est aussi l'auteur d'un petit ouvrage intitulé *Entretiens de philosophie*, où il s'applique surtout à repousser toutes les accusations qui pouvaient attirer la censure sur ses principes et sur ceux de Descartes. Dans la première partie, pour calmer les partisans fanatiques d'Aristote, il cherche à établir la similitude des principes

généraux de la physique de Descartes, à quoi il ne parvient qu'en altérant singulièrement le vrai sens du péripatétisme. Dans la seconde partie il traite de l'automatisme des bêtes, et il tâche de répondre aux objections que provoquait de toute part l'hypothèse de Descartes. De même que Descartes, Clerselier et beaucoup d'autres cartésiens, et non moins malheureusement, il a voulu aussi démontrer l'accord de la philosophie cartésienne avec les principes du concile de Trente, relativement au dogme de l'eucharistie. Suivant cette philosophie, les accidents du pain et du vin, au lieu d'être dans les objets eux-mêmes, sont dans des impressions de nos sens ; ils ne sont pas réellement dans les choses, mais en nous : ils sont donc non-seulement séparables, mais séparés des objets. Or, avons-nous quelque difficulté à concevoir que Dieu puisse faire par lui-même, dans nos sens, les mêmes impressions que le pain et le vin y feraient s'ils n'avaient pas été changés ? C'est ainsi que, selon Rohault, le cartésianisme facilite l'explication de l'eucharistie. Malgré tous ces efforts pour concilier le cartésianisme avec la foi, et les principes de la physique avec les décisions du concile de Trente sur la transsubstantiation, Rohault n'en demeura pas moins suspect sous le rapport de la foi, et quelques persécutions troublèrent la fin de sa vie. En voici le dernier trait, rapporté par Clerselier: « Son curé, qui, d'ailleurs, était assuré de sa foi pour s'être plusieurs fois entretenu avec lui sur ce mystère, se crut obligé, lorsqu'il lui porta le saint viatique, pour avoir des témoins qui pussent, comme lui, répondre de sa foi, de l'interroger en présence de toute la compagnie qui assistait à cette triste cérémonie, sur les principaux articles de notre croyance. » Il mourut en 1672, et fut enterré à Sainte-Geneviève, à côté de son maître Descartes.

Voir, sur Rohault, la préface de Clerselier, au second volume des *Lettres de Descartes*, et aux *OEuvres posthumes* de Rohault, in-4°, Paris, 1682. Consultez l'*Histoire de la philosophie du* XVIIe *siècle*, par M. Damiron. F. B.

ROMAGNOSI (Gian-Domenico), philosophe et jurisconsulte italien, naquit à Salso-Maggiore, près de Plaisance, en 1761. Après avoir fait ses premières études au collége Alberoni, à Plaisance, il suivit, à Parme, les cours de l'Université, et prit le grade de bachelier en droit civil et en droit canon. Il fut successivement préteur de la ville de Trente, en 1793, secrétaire général du ministère de la Justice, sous la domination française; professeur de droit public à l'université de Parme, ensuite de Milan, et plus tard de Pavie. Destitué de ses fonctions au retour de l'ancien gouvernement, en 1817, il chercha d'abord des ressources dans les cours particuliers qu'il fit, tantôt à Milan, tantôt à Venise; puis ayant accepté, en 1824, sur l'invitation de lord Guilford, une chaire à l'université de Corfou, il conserva cette position jusqu'à sa mort, arrivée en 1835. Romagnosi a laissé les ouvrages suivants, tous consacrés à la philosophie proprement dite, ou à la philosophie du droit : *la Genèse du droit pénal* (*Genesi del diritto penale*), 3 vol. in-8°, 1791 et 1823; Florence, 1832; — *Introduction à l'étude du droit public* (*Introduzione allo studio del diritto publico*), 2 vol. in-8°, Parme, 1805; — *la Philosophie morale des anciens*

l'Antica morale filosofia), in-12, Milan, 1832; — *de l'Enseignement* *rimitif des mathématiques* (*dell' Insegnamento primitivo delle mate-* *atiche*), 2 vol. in-8°, ib., 1832; — *Qu'est-ce que le bon sens* (*Che* *osa e la mente sana*)? in-8°, ib., 1827; — *de la Suprême économie* *u savoir humain* (*della Suprema economia dell' umano sapere*), in-8°, ., 1828. — On lui attribue encore d'autres petits écrits, et une rande part dans la traduction italienne du *Manuel de l'Histoire de la* *hilosophie*, de Tennemann (in-8°, Milan, 1832), et les notes qui y ont ajoutées. X.

ROMAINS (PHILOSOPHIE CHEZ LES). Le génie politique et militaire s Romains, et leur respect pour la tradition, pour la sagesse des ncêtres, *sapientia majorum*, les rendaient peu propres aux pures éculations de la pensée : aussi n'ont-ils produit aucun philosophe premier ordre, aucun système; et quant à la philosophie grecque, le ne pénétra chez eux qu'assez tard, c'est-à-dire vers le milieu u IIe siècle avant l'ère chrétienne. Leur orgueil national, justifié r le succès de leurs armes et la puissance de leurs institutions, ne ouvait pas les disposer à accueillir facilement des idées étrangères; ais telle est l'attraction qu'exercent sur l'esprit humain ces grandes uestions qui s'agitent dans les écoles depuis Thalès et Pythagore squ'à notre temps, qu'elles finissent toujours par triompher des réjugés et des passions de chaque âge, de chaque peuple. Aussi, rsque Athènes envoya en ambassade près du sénat trois de ses philo-phes les plus célèbres, Diogène le stoïcien, le péripatéticien Arché-ûs, et Carnéade, le chef de la nouvelle Académie, la jeunesse ro-aine accourut en foule à leurs leçons. Elle écouta avec une cu-osité ardente ces discussions, tantôt graves, tantôt subtiles, qui dé-ilaient à ses yeux un monde tout nouveau. Carnéade, surtout, ussit à la captiver par la souplesse de sa parole et la finesse de sa alectique. En vain Caton le Censeur fit-il partir au plus vite ces tes dangereux, le mal était fait; la philosophie grecque, par l'édu-tion de la jeunesse, avait conquis l'élite de la nation : *Græcia capta* *um victorem cepit.* Déjà, comme nous l'apprenons de Cicéron et de utarque, Tiberius Gracchus avait eu pour maîtres Diophane de Mi-lène et Blossius de Cumes, élevé dans la philosophie stoïcienne par ntipater de Tarse. Un autre stoïcien beaucoup plus célèbre, Panæ-s, réunit à ses leçons Scipion l'Africain, le jurisconsulte Rutilius fus, l'augure Mucius Scævola, Sextus Pompée, Lælius, qui avait alement entendu Diogène le Babylonien, et beaucoup d'autres nes gens des familles les plus distinguées, et devenus plus tard des mmes illustres. Caton lui-même, si nous en croyons Cicéron, le ère Caton, cédant au torrent, se mit à étudier, à la fin de ses rs, la langue et la philosophie grecques.

Mais, même en devenant les disciples de la Grèce, les Romains tèrent fidèles à leur caractère. Les doctrines métaphysiques de Pla- et d'Aristote ne rencontrèrent parmi eux que de rares et obscurs tisans. Le scepticisme absolu de Pyrrhon et d'Ænésidème les uva encore plus rebelles; car on ne voit pas qu'ils lui aient fourni seul disciple. Ils montrèrent plus de penchant pour le scepticisme

mitigé, ou le probabilisme de la nouvelle Académie; mais à cette opinion ils joignaient toujours les enseignements plus élevés et plus mâles du Portique. C'est aux systèmes qui donnent le plus de place à la morale, qui poursuivent le plus directement le but pratique de la vie, et ne considèrent les autres questions que dans leur rapport avec ce but; en un mot, c'est au stoïcisme et à l'épicurisme qu'ils s'attachèrent de préférence. A la première de ces écoles se rattachent, outre les disciples de Panætius que nous venons de nommer, tout ce que Rome, dans les derniers siècles de son histoire, renfermait encore de cœurs généreux et de véritables citoyens : le second Brutus, le savant Varron, Caton le jeune, celui qui mourut à Utique, pour ne pas survivre à la liberté de son pays, et les derniers soutiens du nom romain sous la tyrannie des empereurs, ceux qu'on peut appeler les martyrs de la philosophie stoïcienne : Canius Julius, Thraséas Pætus et Helvidius Priscus. Le stoïcisme n'agit pas seulement sur les idées et les sentiments des Romains, il pénétra aussi dans leur législation, il régénéra leur jurisprudence. L'influence de cette doctrine philosophique sur le droit romain, quelques efforts qu'on ait faits dans ces derniers temps pour la révoquer en doute, demeure un fait incontestable. Tous les principes généraux des jurisconsultes romains, et l'on en peut citer un grand nombre, sont des maximes stoïciennes fondées sur l'idée que les stoïciens se faisaient de la raison et de l'universalité de ses lois. C'est pour cela même que le droit romain a été défini *la raison écrite, ratio scripta.* Dès le premier contact de l'esprit romain avec la philosophie grecque, nous voyons Mucius Scævola, l'élève de Panætius, fonder une école de jeunes jurisconsultes auxquels il enseigne les principes du stoïcisme, et qui comprend dans son sein Aquilius Gallus et Lucilius Balbus, tous deux contemporains de Cicéron. N'est-ce point cette école, continuée par un autre stoïcien, Servius Sulpicius, le disciple de Posidonius, qui se prolonge jusqu'à Gaïus, à Ulpien et à Paul?

La philosophie épicurienne semble avoir exercé sur la société romaine une action plus étendue, plus générale, mais beaucoup moins profonde. Son influence attaquait plus les mœurs que les opinions et les institutions. Aussi ne cite-t-on qu'un petit nombre de ses partisans avoués et réfléchis, ou qui aient fait publiquement profession de ses doctrines : Titus Albucius, que Cicéron appelle un demi-Grec, contemporain du poëte Lucilius et une des victimes de sa verve satirique; Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron; Cassius, un des meurtriers de César; César lui-même, comme nous en pouvons juger par le discours qu'il prononça à l'occasion de la conjuration de Catilina; Lucius Torquatus, le descendant du grand citoyen de ce nom, et Caïus Velleius, que Cicéron, dans son traité *de la Nature des dieux,* choisit pour interprète de la doctrine d'Epicure.

Tous les noms que nous avons cités jusqu'à présent appartiennent à des jurisconsultes, à des guerriers, à des hommes d'Etat; mais Rome a aussi produit des auteurs plus ou moins célèbres, qui ont défendu dans leurs écrits les opinions philosophiques dont leur esprit s'était imbu. La philosophie épicurienne a eu d'abord pour organes Amafanius ou Amafinius, Rabirius et Catius, dont le seul mérite, si nous en

croyons Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, c. 3), est de n'avoir pas eu de devanciers. Les deux premiers se sont attachés surtout à la morale d'Epicure et le dernier à sa physique. Il avait écrit, sur la nature des choses, quatre livres dans un style assez agréable, à ce que Quintilien nous assure, mais dont il n'est resté aucune trace. *La Nature des choses* (*de Natura rerum*), tel est aussi le titre sous lequel Lucrèce a enseigné, dans son immortel poëme, le culte désolant de la matière et du plaisir. Il ne faut pas croire, cependant, que Lucrèce n'ait ajouté aux idées de son maître que les richesses de son imagination et l'éloquence de son langage; il a conservé quelque chose de romain, c'est-à-dire de mâle et d'austère, même en exposant le système d'Epicure. C'est ainsi qu'au lieu de livrer le monde au hasard, il le soumet à des lois invariables, à une marche régulière qui résulte de la nature même et s'étend à la totalité des phénomènes de l'univers. Il reconnaît dans l'homme la puissance qu'il exerce sur ses propres actions, et fait dépendre sa destinée de l'usage qu'il fait de sa volonté. Enfin, au nom de la volupté, il prêche la justice, la frugalité, la modestie, la haine du mal, avec autant d'ardeur et de conviction qu'un stoïcien.

Cicéron se donne lui-même pour un dsciple de la nouvelle Académie, et, en effet, c'est vers ce côté qu'il penche par l'indécision de son caractère et de son esprit; mais, lorsqu'on ne tient compte que des opinions qu'il exprime formellement dans ses ouvrages, on est forcé de reconnaître en lui un philosophe éclectique, dans les limites où l'éclectisme pouvait exister alors et chez un Romain. Il accueille toutes les doctrines qui s'accordent, dans sa pensée, avec l'intérêt de la société et le but pratique de la vie, laissant de côté, et condamnant même chez les autres, les recherches ardues et difficiles qui ne sont pas d'une utilité immédiate dans les relations humaines, *res obscuras atque difficiles easdemque non necessarias* (*de Offic.*, lib. I, c. 6). Ainsi, il accepte de Platon la foi dans la divine Providence et le dogme de l'immortalité de l'âme, parce que ces deux croyances lui semblent nécessaires pour fortifier les hommes dans le bien et les détourner du mal. Il emprunte aux stoïciens le principe de la justice et du devoir, l'idée d'une loi universelle, immuable, éternelle, conforme à la nature et à la raison, ou plutôt la raison même, qui domine toutes les autres lois et ne peut être abrogée par aucune. *Est quidem lex vera, recta ratio, naturæ congruens, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, etc.* Pour tout le reste, pour les questions de physique, de métaphysique ou de logique, il se renferme dans la méthode de la nouvelle Académie, c'est-à-dire dans un scepticisme prudent et timide, parce qu'il estima qu'il n'est pas nécessaire de savoir ces choses pour vivre en honnête homme et en bon citoyen. Cependant nous serions injustes de ne pas ajouter que, dans le cercle de la morale, où s'exercent principalement ses méditations philosophiques, Cicéron s'est élevé à une plus grande hauteur que les stoïciens et que Platon lui-même. Non-seulement il a compris dans toute sa pureté l'idée du devoir et du droit, l'idée de la justice, sur laquelle il fonde la société universelle du genre humain et celle de l'homme avec Dieu, *ut jam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda* (*de Legibus*, lib. I, c. 7);

mais il a aperçu un autre principe, qu'il appelle de son véritable nom, la charité ou l'amour, *caritas*. Lorsque l'âme, dit-il (*ubi supra*, liv. I, c. 14-23), après avoir compris et pratiqué toutes les vertus, se sera dégagée de la servitude du corps, et aura regardé comme des membres de sa famille tous les êtres semblables à elle, elle formera avec eux une société de charité, *societatem caritatis coïret cum suis*. Nous sommes naturellement portés à aimer nos semblables, et ce sentiment, aussi bien que la raison, est le fondement du droit: *natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est*. Nous devons nous regarder non comme les habitants d'une enceinte fermée par des murailles, mais comme les citoyens du monde, considéré lui-même comme une seule ville.

A Cicéron nous voyons succéder Quintus Sextius, qui vivait à Rome, simple citoyen, au temps de Jules César et d'Auguste, et qui, ayant écrit tous ses ouvrages en grec, a été défini par Sénèque en ces termes: « Grec par la langue, Romain par les mœurs: *Græcis verbis, romanis moribus philosophatur*. » En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche, dans la philosophie, qu'un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée, de son nom, les sextiens (*sextiorum nova et romani roboris secta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du stoïcisme avec l'ascétisme de Pythagore. Il regardait la vertu comme le but de la vie, et l'abstinence comme le moyen d'y atteindre, en rendant l'âme tout à fait maîtresse du corps. Cette école, après avoir commencé avec un certain éclat, disparut sans laisser aucune trace; et des œuvres de Sextius il n'est resté que quelques maximes d'une authenticité plus que douteuse.

De même que la morale pythagoricienne, celle des cyniques est unie au stoïcisme par trop de rapports, pour n'avoir pas cherché à se relever avec lui et à la faveur du respect qu'il inspirait. La morale cynique a été professée à Rome par Démétrius, l'ami de Thraséas Pætus et de Sénèque, et qui vivait, entouré d'une grande considération, au temps de Néron et de Vespasien. On considère comme un de ses disciples Musonius Rufus (*Voyez* ce nom), dont il nous est resté quelques fragments. Mais les cyniques, à cette époque, et surtout ceux qu'on a cru rencontrer chez les Romains, diffèrent trop peu des stoïciens pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Nous arrivons donc au stoïcisme proprement dit, enseigné par Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Sénèque, sauf la différence des deux hommes et des deux époques, est à l'école stoïcienne ce que Cicéron est à la nouvelle Académie ou à la philosophie grecque en général. Il nous représente l'avénement du stoïcisme dans la langue, dans la littérature des Romains, bien plus que dans leur esprit et dans leurs mœurs. En effet, Sénèque est avant tout un écrivain; et c'est comme écrivain, non comme philosophe, qu'il a excité, dans un temps de décadence, l'admiration de ses compatriotes. Son style, à la fois subtil et boursouflé, sentencieux, contraint, chargé d'antithèses, s'accommode merveilleusement aux contrastes, aux exagérations et aux sophismes de l'école dont il est l'interprète. Nulle part les vices du stoïcisme ne sont aussi visibles que dans Séné-

que; parce que, à défaut de la raison, le goût nous aide à les reconnaître. Comme Cicéron, il écarte de la philosophie les recherches purement spéculatives, les questions relatives à l'origine et à la nature des choses, regardant la dialectique comme une science superflue, et la physique comme une auxiliaire de la morale. « C'est une intempérance, dit-il (lettre LXXXVIII), de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire : *Plus scire velle quam satis est, intemperantiæ genus est.* » Sans doute, cela ne l'a pas empêché d'écrire sept livres sur la physique, et de soutenir, dans un autre moment, quand la déclamation l'entraîne dans un courant opposé, que la vertu même n'est qu'une préparation à la science; mais c'est à la morale que le ramènent toutes ses pensées et que se rapportent toutes les qualités de son esprit.

Avec Epictète et Marc-Aurèle le stoïcisme arrive à sa dernière perfection. Ce n'est plus seulement par des paroles et des raisonnements qu'ils l'enseignent tous deux, mais par les actions de toute leur vie, l'un dans l'esclavage et l'autre sur le trône. Si nous comptons Epictète parmi les stoïciens romains, c'est que c'est à Rome que s'est passée la plus grande partie de sa vie, à Rome que s'est exercée son influence, à Rome qu'il a été initié à la philosophie par Musonius, et qu'il a trouvé dans Marc-Aurèle son principal disciple. Marc-Aurèle considère comme un des plus grands bienfaits qu'il ait reçus dans sa vie d'avoir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Epictète. En effet, il y a peu de différence entre les principes qu'ils professent. Chez tous deux, même éloignement de la spéculation et des discussions stériles de l'école; même conviction que la philosophie doit être moins une science qu'une école de sagesse et la pratique de toutes les vertus; mêmes efforts pour associer à la morale l'idée religieuse, pour transformer l'apathie stoïque en résignation à la volonté divine, et pour adoucir l'anathème prononcé contre les passions, en joignant à la raison l'influence de l'amour ou du sentiment.

Nous nous contenterons de mentionner ici le platonicien Atticus, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe, ainsi que Favorinus, d'abord platonicien, puis partisan de Carnéade, et nous terminerons en disant qu'il y a eu des philosophes romains, mais non une philosophie romaine. Rome, comme le remarque très-bien Cicéron, a laissé à la Grèce la puissance de la parole et de la pensée; elle a gardé pour elle celle des institutions et des lois. *Illi verbis et artibus multum valuerunt, nos institutis et legibus.*

On peut consulter, sur l'histoire de la philosophie chez les Romains, outre les histoires générales de la philosophie, les écrits suivants : Levezow, *de Carneade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti studii philosophiæ apud antiquiores Romanos*, in-8°, Stettin, 1775. — Paganinus Gaudentius, *De philosophiæ apud Romanos ortu et progressu*, in-4°, Pise, 1643. — Blessig, *de Origine philosophiæ apud Romanos*, in-4°, Strasbourg, 1770. — Ad. Stahr, *Aristote chez les Romains*, in-8°, Leipzig, 1834 (all.).

ROSCELIN. Nous avons exposé en peu de mots la doctrine qui a rendu célèbre le nom de Roscelin, lorsque nous avons résumé les destinées du *nominalisme* (*Voir* cet article). L'histoire ne nous fait

presque rien connaître de la biographie de ce philosophe ; nous savons seulement qu'il était clerc à Compiègne, et l'on suppose qu'il reçut sa doctrine de Jean, surnommé le Sophiste. Il est probable qu'ils commencèrent à paraître l'an 1080, et qu'ils professèrent à Paris, soit près de Sainte-Geneviève, où Abailard donna plus tard ses leçons, soit dans une école publique ouverte dans l'enceinte du cloître Notre-Dame.

La doctrine philosophique par laquelle Roscelin est devenu célèbre serait probablement restée longtemps encore dans l'obscurité, s'il ne l'avait immédiatement appliquée au dogme de la Trinité, de manière à renouveler l'erreur reprochée autrefois à Sabellius. Persuadé que les idées générales ne sont que des mots exprimant des abstractions, il en avait conclu que le Père et le Saint-Esprit, manières d'être diverses de la même substance, s'étaient incarnés comme le Fils, qu'ils avaient souffert comme lui, etc.... Ces aberrations lui attirèrent une verte réponse de saint Anselme, dans un petit écrit polémique ayant pour titre : *De fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini.*

Sous l'influence d'une pareille origine, et confondu, dès sa naissance, en quelque sorte, avec l'hérésie, le nominalisme, au XIe siècle et dans les siècles suivants, dut rencontrer de grands obstacles. Cette circonstance explique les phases par lesquelles il passa jusqu'au moment de son triomphe, phases très-diverses, dont nous avons retracé la suite et l'enchaînement dans l'article précité.

Il ne nous reste aucun ouvrage dans lequel Roscelin ait exposé sa doctrine. H. B.

ROUSSEAU (Jean-Jacques). Le nom de Rousseau rappelle une des influences les plus profondes et les plus étendues que la philosophie morale et politique ait exercée à aucune époque. Les opinions, les talents, les caractères, la morale et la tribune, la littérature et l'utopie, l'individu dans ce qu'il a de plus intime, et la société dans ce qu'elle a de plus général, ont ressenti cette influence, et le contrecoup en dure encore.

Deux points de vue très-marqués se dégagent dans la carrière philosophique de Rousseau, et, par l'un comme par l'autre, il est le précurseur du XIXe siècle. Par la réhabilitation du spiritualisme contre les philosophes de son temps, et par la revendication de la liberté de penser, qui lui est commune avec eux, il reprend la tradition de Descartes, et devance la philosophie spiritualiste et libérale de notre temps. Mais on sait assez que cette tâche de réformateur sensé n'épuise pas son rôle. Témoin d'un ordre social en grande partie corrompu, inique, et dont il a souffert, il lui est arrivé de confondre dans une égale réprobation la société et ses abus temporaires. Ce moraliste, tout pénétré du sentiment de la liberté et du devoir, est en même-temps un des docteurs les plus autorisés de ces principes de compression politique qui accablent la personne humaine sous la tyrannie de l'État ; il est un des pères de ces systèmes niveleurs que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue. Il y a ainsi toute une partie du génie de Rousseau qui dépose contre l'autre, et c'est avec les vérités sublimes et bienfaisantes qu'il a exprimées, et pour

ainsi dire passionnées de sa parole, que nous aurons en partie raison de ses erreurs sur la société.

L'explication des contradictions, des paradoxes de J.-J. Rousseau, doit être demandée surtout à sa destinée, sans laquelle ils risqueraient de demeurer une énigme presque indéchiffrable. L'homme et le philosophe sont ici inséparables. A la différence de Descartes et de Condillac, de Leibnitz et de Kant, et de ces penseurs qui semblent l'expression presque idéale de l'esprit humain, l'auteur d'*Emile* a mis dans sa philosophie ses instincts, ses combats, son âme tout entière.

Rousseau, alors même qu'il paraît uniquement obéir aux exigences impérieuses de la logique, est, avant tout, le philosophe du sentiment : le sentiment est son criterium, la réhabilitation du sentiment en morale son principal objet, et c'est par le sentiment que lui-même se détermine. Ce sera donc lui appliquer sa propre méthode et suivre l'ordre réel de son développement philosophique et moral, que de chercher dans ce qu'il sentit l'origine de ce qu'il a pensé.

L'auteur du *Contrat social* naquit dans une petite république, à Genève, d'un père artisan (28 juin 1712). Il apprit en quelque sorte à lire dans les *Vies* de Plutarque. Doué d'une étonnante précocité, Rousseau (il nous l'apprend lui-même), dès l'âge de huit ans, avait déjà beaucoup vécu dans ce monde idéal de l'héroïsme antique et des sentiments exaltés, exprimés dans les romans d'amour du XVIIe siècle, pour lesquels, dans ses longues veillées avec son père, il ne s'était pas moins passionné. Son âme, dans ces lectures, devait puiser plus d'ivresse que de force. Il rappelle dans ses *Confessions* qu'un jour, tandis qu'il racontait à table le trait de Scévola, on fut effrayé de le voir avancer la main sur un réchaud. Ce geste, d'un héroïsme plutôt rêvé que réel, nous représente l'homme à l'avance et nous prophétise l'écrivain. Publiciste, il placera aussi la plus haute perfection politique et le point culminant de la vertu et de la félicité humaine dans les temps antiques.

N'ayant jamais connu sa mère, qui était morte en le mettant au monde, et privé trop tôt des soins paternels, le jeune Rousseau fut mis en pension à Bossey, chez son oncle, le ministre Lambercier. Là il ressentit, avec des goûts et des affections plus conformes à son âge, la douce impression de la vie des champs. Là aussi son ardente sensualité reçut un premier éveil. Enfin, un châtiment non mérité suscita en lui le sentiment passionné de l'injustice, et lui fournit l'occasion de déployer un courage moins chimérique. Rousseau est tout entier en germe dans une telle enfance : âme rêveuse, éprise du bien sous la forme du grand et du sublime, y joignant les goûts simples de l'artisan et de l'habitant des campagnes ; imagination voluptueuse, mêlée de cynisme et de tendresse; cœur fier devant l'injustice, indomptable à la persécution.

Sous la dure contrainte d'un maître grossier, chez lequel l'enfant avait été mis en apprentissage, ce naturel noblement exalté, mais indolent et faible dans les intervalles de l'enthousiasme, laissa paraître des inclinations qu'une éducation plus exemplaire et plus sympathique eût sans doute étouffées : « Jamais, a-t-il dit, César plus précoce ne devint plus promptement Laridon. » Le penchant de la nature humaine

à dégénérer rapidement, saisi dès lors et dans la suite sur son propre exemple, le frappera vivement quand il commencera à méditer sur l'homme et sur la société. Mais son orgueil ne le mettra pas sur le compte de ce qu'il y a de désordonné dans nos instincts, si l'éducation ne les dirige, ne les rectifie et ne les dompte ; il en accusera les entraves artificielles qui les corrompent par la contrainte ; il en accusera les institutions, la société. Ainsi fait son école.

Nous rappellerons en très-peu de mots sa vie qu'il n'est guère possible de raconter, ni d'oublier, après les *Confessions*. Cette vie n'est que le contraste d'une supériorité native et d'une destinée ravalée, trop souvent aussi celui des aspirations et des actes. Un besoin inquiet, insatiable d'indépendance et de nouveauté, le pousse, dès ses premières années, d'exil en exil. Errante mendicité à travers la Suisse et l'Italie, hospice des catéchumènes à Turin, spectacle odieux des conversions à prix d'argent, la sienne arrachée à sa misère, malgré ses remords et ses objections, quelle école pour le réformateur et le controversiste futurs ! Puis viennent, au sortir de chez madame de Vercellis, quand déjà le jeune Rousseau mêle au souvenir d'une action coupable un secret désir de régénération morale et un besoin des idées élevées qui ne le quittera pas, ses entretiens, à Turin, avec l'abbé Gaime, et, plus tard, au séminaire d'Annecy, avec l'abbé Gastier. Si l'auteur de la *Profession de foi* a trouvé dans ces premières et ineffaçables émotions son inspiration religieuse, et dans le souvenir de ses maîtres le type même du vicaire savoyard, comment ne pas rappeler que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a été laquais, qu'il a mangé à l'office et servi à table ? Signalons aussi, parmi tant d'incidents en apparence sans intérêt, mais dont aucun ne fut perdu pour son expérience, l'effet que produisit sur Rousseau errant près de Lyon, la vue de ce paysan dont il ne put surprendre la gêne et les terreurs sans en ressentir toute une révolution morale, produite par la pitié et l'indignation. « Tel fut, a-t-il écrit, le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon âme contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. » Rappelons, enfin, l'influence profonde, et peut-être décisive, de madame de Warens sur le jeune fugitif qu'elle avait recueilli, et dont elle cultiva l'intelligence. Il n'y a pas de penseurs éminents et de grands écrivains sans la préparation de fortes études. Rousseau trouva chez madame de Warens le loisir de la rêverie, et il y prit le goût des lectures sérieuses. Femme d'un esprit distingué, elle lut avec lui Labruyère et Larochefoucauld, Bayle et Saint-Evremond. C'est sous son toit qu'il étudia Montaigne, Locke, Malebranche, Leibnitz, les *Lettres philosophiques* de Voltaire, dont il fut enchanté, et qui lui inspirèrent le goût d'écrire ; enfin différents ouvrages « qui mêlaient la dévotion aux sciences, et, en particulier, ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. »

Il puisa dans ces lectures ce fonds solide de connaissances sur lequel allait se développer son intelligence méditative. Il est au moins douteux que, sans madame de Warens, le génie et l'âme de Jean-Jacques se fussent développés. Mais il y a toute une partie de cette influence qu'il faut déplorer. Mélange de sensibilité et de licence, elle lui mon-

tra cette fatale scission d'une pensée noble et d'un cœur généreux, avec une vie entachée de souillures : triste contradiction que reproduira Rousseau, et qui est son histoire même !

Il avait près de trente-quatre ans quand, après avoir été successivement apprenti, catéchumène, valet, séminariste, truchement d'un moine quêteur, employé au cadastre, professeur de musique à Chambéry, précepteur à Turin, secrétaire d'ambassadeur à Venise, il vint se fixer à Paris, rêvant la gloire du compositeur, qu'il ne devait faire qu'entrevoir par *le Devin du village*, et songeant peu, à ce qu'il paraît, à celle du philosophe et de l'écrivain. Il vécut quelques années obscur et pauvre, composant, copiant, enseignant, puis réduit, par l'insuffisance de ces ressources, à accepter un emploi de commis de caisse chez M. Dupin, fermier général. C'est là qu'il connut les philosophes de l'*Encyclopédie*, et se lia avec Diderot, Grimm, dont il eut à se plaindre plus tard, et dont il se plaignit plus que de raison. Un dernier fait nous reste à dire avant d'arriver au moment où le philosophe éclata, pour ainsi parler, si subitement en lui. Le mépris de ses devoirs de père fut la suite d'une union honteuse. Il ne manque pas, dans une lettre adressée à M. de Francueil, et antérieure au *Discours sur l'inégalité*, de rejeter sur les vices de l'organisation sociale l'abandon de ses enfants aux Enfants-Trouvés. « C'est l'état des riches, y écrit-il, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants (20 avril 1751). » Cette faute et l'indignité de son intérieur pèsent sur l'homme, sur l'écrivain, sur le penseur. La parole de l'auteur d'*Emile*, si sympathique pour le jeune âge, en a été frappée de suspicion. Ses ombrages mêmes, poussés jusqu'à la folie, furent entretenus ou suscités et exploités par son ignominieux entourage. Ces misères et ces fautes, qui font tache sur son génie, ne purent l'étouffer, et peut-être, sous un autre rapport, elles contribuèrent encore à l'exciter par le besoin de se relever à ses propres yeux et à ceux des autres. Il est impossible, malgré ces misères de la volonté, de ne pas sentir sous tant d'accents émus et dans un élan si soutenu de sa pensée vers ce qui est grand, honnête, vrai, et même pur, que Rousseau aime le bien avec un sincère enthousiasme.

Un morceau oratoire couronné par une académie de province commence sa renommée d'écrivain et son rôle de réformateur. En 1750, l'Académie de Dijon demandait *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Ce premier écrit, jugé faible par Rousseau lui-même, ne forme pas moins le premier anneau dans la chaîne de déductions logiques qu'offrent ses ouvrages. Après avoir maudit éloquemment les lettres, les sciences et les arts, c'est-à-dire presque toute la civilisation, il n'était que conséquent en s'attaquant à la société même. C'est ce qu'il commence à faire dans sa préface de *Narcisse*, où l'on présage déjà l'auteur du *Discours sur l'inégalité* : « Dans un Etat bien constitué, y est-il dit, tous les hommes sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur ; encore cette dernière distinction est elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites. » Il déclare dans le même opuscule une guerre acharnée au principe d'émulation, et ne paraît reconnaître

d'autre mobile légitime d'action que le dévouement. La condamnation absolue de la concurrence dont il trace le plus sombre tableau, la pensée partout impliquée que la supériorité intellectuelle et morale confère des devoirs et non des droits, ces propositions bien connues de notre époque trouvent déjà dans Rousseau un interprète résolu.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est le roman d'un état primitif antérieur même à la famille, le contre-pied, par conséquent, de toute tradition historique et de toute vérité sociale. Ce pamphlet philosophique marque le pas le plus décisif que Rousseau ait fait dans le radicalisme et qu'il lui ait fait faire. On peut s'en convaincre dès les premières lignes. L'auteur définit l'inégalité sociale « celle qui consiste dans les priviléges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être *plus riches, plus honorés, plus puissants, ou même de s'en faire obéir.* »

On serait tenté de croire que l'écrivain qui voit dans la vie sauvage l'état de paix, et dans la société l'état de guerre, a nié le progrès de l'espèce humaine. Il n'en est pas ainsi. Il proclame dans la perfectibilité l'attribut constitutif de l'humanité, et il le déclare *presque illimité.* Dans des ouvrages moins chagrins il en félicitera l'humanité, ainsi que de l'établissement de la société, puisque sans ces conditions elle ne pourrait s'élever à la vertu. L'auteur du *Contrat social*, qui entreprend de refaire la société, croit évidemment au progrès; mais il est difficile de se tromper davantage sur cette idée, et de se proposer un idéal de civilisation plus borné; il en retranche les lettres, les arts, les sciences, et en partie l'industrie; le progrès, pour Rousseau, paraît consister uniquement dans une répartition plus égale des biens, dans la diminution de la misère par l'action légale, dans l'allégement des maux qui pèsent sur l'homme en société par une vie plus libre et plus simple. Cet état de béatitude, qu'il croit apercevoir derrière les siècles, est beaucoup plus simple que cette civilisation de l'avenir rêvée par Condorcet et les modernes réformateurs; l'âge d'or qu'il regrette et célèbre dans cette peinture idéalisée de la vie sauvage, c'est l'absence du mal moral et en partie du mal physique, c'est la médiocrité des désirs, c'est un état de solitude et presque d'inaction, dernier rêve des âmes fatiguées de la lutte et de celles qui, comme l'auteur des *Rêveries*, y répugnent d'instinct.

Au fond, rien n'est plus facile à réfuter qu'un tel système. On peut arrêter dès l'abord l'intrépide logicien en lui demandant comment les hommes ont eu l'idée de changer une condition si heureuse; comment ils avaient pu vivre jusque-là, même de la vie la plus élémentaire, sans une aide mutuelle; comment, si la société n'a pas son germe dans l'état de famille et dans l'instinct de sociabilité, la millième génération a pu produire ce que n'a pas produit la première. Est-il possible enfin d'admettre un tel abandon de la créature par la Providence? Quoi! elle aura, on ne sait pourquoi, fait l'homme en vue de l'isolement, et elle permettra cette longue et irrévocable déviation de ses desseins? Rousseau, assurément, est bien loin d'être un athée, lui qui n'a pas cessé de combattre l'athéisme dans ses principes et dans ses conséquences. Son système social, il faut le dire, n'équivaut pas moins au plus complet et au plus désolant athéisme historique.

Aux prises avec une insoluble difficulté, heureusement toute gratuite, Rousseau, sans s'inquiéter de ces objections préalables, déploie des efforts de logique vraiment inouïs pour créer la société. Il s'adresse au langage; mais, impuissant à en rendre raison dans la supposition de l'isolement, il se voit forcé de reconnaître que « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Il s'adresse au sentiment de la pitié dont il signale avec beaucoup de force la puissance et les effets; mais si cette passion n'a pas été efficace tout d'abord à rapprocher les hommes, comment le serait-elle devenue à la longue? Il s'adresse à l'industrie; même obstacle : point d'industrie sans association, sans transmission. Il lui faudrait, pour sortir d'embarras, un *deus ex machina,* comme à M. de Bonald. D'impossibilités en impossibilités, il en vient à supposer *une série d'accidents et de hasards.* Assurément cette explication de la création de la société est encore inférieure à celle que les matérialistes donnent de la création du monde et qu'il a si justement attaquée. Les atomes d'Epicure sont supposés poussés d'un mouvement nécessaire et ayant une prise réciproque. Quant aux atomes animés qu'il plaît à Rousseau d'appeler des hommes, où est leur attraction mutuelle, où est leur prise les uns sur les autres, dans cette hypothèse qui les isole et qui voit dans cet isolement même leur vraie nature et leur véritable perfection?

Ce qui achève, ce qui constitue l'état social, et qui fait naître avec celui-ci l'inégalité parmi les hommes, c'est l'établissement de la *propriété.* Les termes emportés et amers dans lesquels Rousseau accueille sa première apparition sur la terre sont dans toutes les mémoires. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que dans ce passage, si souvent invoqué par les doctrines communistes, il attaque beaucoup moins la propriété en elle-même qu'en tant que fondement de la société civile. Celle-ci acceptée, il accepte dans l'autre la base permanente de l'état social. L'état de guerre, à l'en croire, a immédiatement suivi dans le monde la propriété et l'inégalité. L'objet de la loi est, autant que possible, de mettre un terme à ces luttes anarchiques venant toutes se terminer au droit de la force et de la conquête. La loi n'est que la lettre du traité par lequel le fort et le faible, ou plutôt *le riche et le pauvre,* mots que Rousseau déclare plus justes, s'engagent à se respecter mutuellement. Voilà l'idée du *contrat,* sur laquelle doit s'établir toute la politique de Rousseau.—Cette convention qui assure non-seulement au riche ses biens, mais à tous les hommes leur vie et leur liberté, et qui a aussi pour but d'empêcher l'inégalité d'arriver à ce point où elle devient la spoliation générale au profit d'un très-petit nombre, est-ele observée dans l'état actuel de la société? Rousseau, on le conçoit, le nie hardiment, et son livre tout entier n'est que l'attestation du contraire. Qu'on rapproche la conclusion de l'ouvrage du passage dans lequel l'auteur indique comme nécessaires « de nouvelles révolutions pour dissoudre tout à fait le gouvernement ou le rapprocher de l'institution légitime, » et l'on se convaincra qu'il avait le pressentiment très-énergique de cette *ère des révolutions* par lui prédite dans l'*Emile.* Ce pressentiment fait l'originalité de ce *Discours* tout sillonné, pour ainsi dire, de menaçants éclairs. Politiquement, ce premier manifeste radical de Jean-Jacques témoigne du mal profond de la société par la substitution

d'une égalité chimérique à une inégalité extrême, et de l'utopie à l'abus. Philosophiquement, il est incontestable qu'il relève du matérialisme, puisqu'il ne tient nul compte du principe de mérite et de démérite comme source de l'inégalité; puisqu'il fait table rase, dans l'explication de la société, de tout principe inné, à peu près de la même manière que Condillac dans l'explication de l'âme humaine. Par là, Rousseau appartient encore au siècle qu'il condamne, et à la philosophie du temps qu'il malmène.

Les premières conséquences sociales du système que nous venons d'esquisser sont tirées par J.-J. Rousseau dans le *Discours sur l'économie politique* composé pour l'*Encyclopédie :* l'abstraction et l'hypothèse sont les fondements presque uniques de ce morceau, comme de tout ce que Rousseau a écrit sur les matières politiques. N'est-il pas étrange de donner pour fondement à une science éminemment expérimentale la *volonté* générale? Rien de plus logique au surplus. Si la propriété est une pure convention, il est clair que l'homme peut incessamment modifier ce qu'il a créé de ses mains. Nul doute que l'ardent publiciste ne soit encore emporté à cette vue excessive par le sentiment profond des abus de la propriété trop arbitrairement constituée avant la révolution française. Mieux inspirée, celle-ci corrigeait non l'erreur par l'erreur et l'arbitraire féodal par l'arbitraire de la loi, mais le fait de la conquête par la proclamation du droit naturel et par la restitution de la liberté. Rousseau ne veut pas sans doute abolir la propriété; il la juge nécessaire, bien qu'il ait écrit dans l'*Emile* cette phrase qui semble avoir inspiré un des plus célèbres adversaires modernes de la propriété : « Un rentier qui paye pour ne rien faire, ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants; tout citoyen oisif est un fripon. » Rousseau ne s'arrête pas moins devant l'abolition de l'héritage qu'il juge dangereuse. Pour atténuer ce qu'il appelle les mauvais effets de la propriété et de les abus de l'inégalité sociale, il a recours à l'impôt, et, comme on l'a déjà justement remarqué (*Voir* l'article Mably), il s'adresse à cette forme d'impôt désignée de nos jours sous le nom d'impôt *progressif*. « La taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin, dit-il, jusqu'à la concurrence de ce qui excède son nécessaire. » Rousseau ne veut pas qu'on se méprenne sur le sens qu'il donne à ce dernier terme si élastique, et il ajoute « qu'un grand a deux jambes ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui. » Une telle formule réduirait la vie humaine et la tâche de la société à l'unique et stricte satisfaction des besoins matériels; l'anathème jeté par l'auteur aux plaisirs de l'intelligence, aux arts et aux lettres, prouve assez d'ailleurs à quelle simplicité de civilisation il conviait la démocratie.

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'est que la conséquence de cette austérité républicaine. On sent à la fois dans cet admirable morceau, appendice éloquent et ingénieux du *Discours sur les arts*, outre l'humeur ordinaire à Rousseau, l'inspiration de la république de Platon, qui bannissait les poëtes au nom de la morale, et l'influence du calvinisme qui fermait les théâtres, comme il dépouillait de tableaux et de statues l'intérieur des églises. Quelle noble protestation, d'ailleurs, en faveur du sentiment inné de la pudeur! Partout

quelle élévation spiritualiste ! Quel appel de l'esprit de licence à l'esprit de famille ! Là, comme bientôt dans la *Nouvelle Héloïse*, se trouve annoncé l'*Emile*. Thèse de la bonté native de l'homme, prédication du sentiment moral, défense du libre arbitre, revendication de la sainteté du mariage, toute cette partie philosophique du célèbre roman de Rousseau est connue, et nous n'en parlerons que lorsque nous la retrouverons dégagée et épurée dans son grand ouvrage sur l'éducation. Il nous reste à achever d'exposer et de discuter l'écrivain politique par l'examen du *Contrat social*, ce livre plein de nerf, de feu, d'audace, qui mêle la logique austère de Calvin à l'imagination chimérique et à la parole vibrante de l'auteur de l'*Héloïse*.

On se souvient de Platon désespérant de voir l'humanité atteindre à l'idéal de sa *République* et se résolvant à écrire, en l'accommodant un peu plus à la faiblesse humaine, son *Traité des lois* : ainsi fait Rousseau, tout en restant philosophiquement et poétiquement fort inférieur à son modèle, lorsqu'il se résigne à donner à l'homme comme une compensation, selon lui, fort insuffisante de la vie sauvage, le *Contrat social*. On peut ainsi expliquer le dessein de Jean-Jacques : si la société est une chute, mais une chute irrévocable; si la propriété est, comme le péché originel indélébile de l'homme social, la politique doit régulariser ce qui ne saurait être empêché, atténuer le mal quand il est impossible de le prévenir, retrouver l'ordre ou en créer un nouveau à force de raison et de volonté, et, de même qu'en morale à l'innocence a succédé la vertu, substituer ainsi à l'inoffensive indépendance de l'homme isolé l'autorité omnipotente de la loi.

Aussi le législateur est-il tout dans le *Contrat social*. L'idée que la société peut être façonnée, pétrie suivant un certain modèle idéal, n'a pas, dans les temps modernes, de précepteur plus déterminé, et, on le sait, plus écouté que J.-J. Rousseau. Son livre est le premier modèle complet et rigoureux de ces *constructions à priori*, de ces systèmes d'*organisation* qui prétendent refaire la société de la base au faîte.

L'erreur fondamentale du prétendu axiome d'un contrat primitif se répand sur tout l'ouvrage et en corrompt toutes les déductions. Presque tous les publicistes commencent par s'occuper de la famille, comme du fait générateur de la société, et de la justice, comme de sa règle idéale. Pour l'auteur du *Contrat social*, « les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver : sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père et les enfants continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, *et la famille elle-même ne se maintient que par convention*. Tous les membres de la famille étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur *utilité*. » Voilà donc la famille fondée sur un contrat ayant pour base l'intérêt ! Quant à la justice, Rousseau la maintient sans doute contre le droit du plus fort, qu'il flétrit énergiquement dans des pages admirables. On pourrait même citer maint passage dans son livre, où les droits antérieurs et supérieurs de la raison et de la justice sont proclamés avec autant de netteté que par Montesquieu lui-même, au début de l'*Esprit des lois*. Mais ces aveux influent peu sur la marche de sa logique et sur les der-

niers résultats de son système, et ni la raison ni la justice ne peuvent avouer un livre où elles se trouvent subordonnées à une autorité étrangère, mutilées même dans quelques-uns de leurs éléments essentiels. Une analyse impartiale et complète des principes du droit étudiés dans leur fondement moral, envisagés dans leurs grandes applications et mis au-dessus de tout arbitraire, voilà par où devrait commencer Jean-Jacques, pour ne pas s'exposer à faire de la loi une reproduction imparfaite de l'idée du juste, et souvent une arme à son insu dirigée contre elle. Dans le *Contrat social*, il n'y a que le droit de coopérer à la loi que l'individu n'aliène pas : la société n'étant que le fruit d'une convention, on ne voit pas pourquoi, en effet, une loi qui ne serait pas notre œuvre réclamerait notre obéissance. La conséquence d'un tel principe va plus loin que ne le voudrait Rousseau. Si la justice et la raison n'imposent pas le respect par elles-mêmes, si l'accord explicite des volontés peut seul engendrer la légitimité des codes, il faut traiter d'usurpation le droit de punir les coupables, que s'est de tout temps attribué l'Etat; il faut dire que le tribunal qui condamne un voleur avant que la propriété ait été mise aux voix et confirmée par la majorité, bien plus, par l'*unanimité* sociale, commet un abus de pouvoir.

Le droit le plus absolu de l'Etat sur l'individu est la conséquence de la théorie de Rousseau. « Toutes les clauses du contrat social bien entendues, dit-il, se réduisent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.... Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même *droit* qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. En un mot, chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale. » (C. 6, *du Pacte social.*) Quel sera le premier usage de cette volonté générale? Selon Rousseau, elle légitimera la propriété, non qu'elle y soit obligée, *car l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social qui sert de base à tous les droits;* mais uniquement parce qu'elle juge qu'il est de son intérêt de ne nuire à aucun de ses membres. Ainsi, « loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'*usurpation* en un véritable *droit*, et la *jouissance* en *propriété*. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'Etat, et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné. » (C. 9, *du Domaine réel.*)

Il reste dès lors à montrer que cette volonté générale, investie de la merveilleuse puissance de créer le droit, est infaillible, qu'elle va toujours à ce qui est juste. Rousseau l'affirme. Après avoir établi que la souveraineté est *inaliénable* (liv. II, c. 1), que la souveraineté est *indivisible* (c. 2), il soutient que la volonté générale *ne peut errer.*

Les objections se pressent ici contre l'auteur du *Contrat social*. On peut et on doit lui demander d'où vient cette infaillibilité mystérieuse conférée aux masses; comment l'individu pris isolément étant sujet à l'erreur, même dans le cercle borné de l'intérêt particulier, des milliers d'individus votant sur des questions d'intérêt général souvent obscures et complexes, se trouveront miraculeusement investis du don d'omniscience et d'impeccabilité. Rousseau cherche à échapper à l'objection. En soutenant que la *volonté* générale va infailliblement au bien, il avoue que le *jugement* du peuple est sujet à se tromper, et que « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours. » Distinction vaine dans la pratique! Que l'erreur appartienne à la faculté qui juge plutôt que le vice à la faculté qui résout, que l'homme soit droit et l'esprit humain faux, il n'importe. Que sera-ce donc si toute une dépendance essentielle du droit naturel (la famille et la propriété, par exemple) est jugée par le législateur purement facultative, indéfiniment modifiable?

L'erreur de J.-J. Rousseau consiste précisément dans cette préférence si hautement accordée à la volonté sur le jugement. Il oublie ici, lui qui, dans la profession de foi du vicaire savoyard, établit qu'il n'y a pas d'acte de liberté vraie sans un acte de jugement, que la liberté dépourvue de lumière ne s'appelle plus liberté, mais caprice. Bien que Rousseau ait incontestablement contribué à établir et à répandre le dogme de la souveraineté nationale, il est de la plus haute importance de distinguer nettement la fausse conception du *Contrat social,* de la véritable intelligence de ce principe. Sans doute, il faut savoir gré au philosophe d'avoir réclamé pour les nations le droit d'intervenir dans leurs affaires et de décider de la forme de leur gouvernement: mais ce qu'il a complétement méconnu, c'est que cette souveraineté doit avoir des règles, et peut être organisée de bien des manières. On ne peut présenter comme le premier et le plus imprescriptible de tous les droits, celui-là même qui est le plus contesté, celui-là qui souffre plus d'exceptions que d'applications dans les théories, même les plus radicales, puisqu'il exclut dans les femmes, les enfants, les incapables et les indignes, plus des trois quarts du genre humain du droit de suffrage. Un publiciste qui se serait rendu un compte exact de l'idée du juste, aurait-il placé un tel droit au-dessus ou à côté de ceux qui n'admettent que très-peu d'exceptions ou qui n'en souffrent pas? Rousseau oublie que les sociétés n'ont pas seulement une volonté et des droits, mais une raison qui leur trace des règles et leur impose des devoirs, et qui leur enjoint de puiser dans le bon sens naturel, dans les leçons de l'expérience, tout un ensemble de sages précautions et de prescriptions obligatoires.

Vainement Rousseau se flatte d'atteindre à la liberté et à l'unité; il les manque l'une et l'autre, pour n'arriver qu'à la licence et à l'absolutisme Il manque la liberté: car, dans l'Etat comme dans la personne humaine, et dans la sphère des applications politiques comme dans celle des systèmes de philosophie, qu'y a-t-il de plus tyrannique au monde que la domination d'un principe unique, abandonné sans contre-poids à toute l'impétuosité de sa pente, à toutes les exigences de sa nature intolérante? et que sera-ce quand ce principe unique est lui-même bien moins

encore une vérité exclusive, comme il arrive souvent, qu'une erreur absolue et fondamentale, qu'une pure hypothèse? Il manque l'unité, qui se perd par son excès, et qui ne tarde pas, quand on la force, à se briser dans le désordre. La vraie unité, d'ailleurs, non plus que la liberté véritable, n'est pas dans la simplicité, mais dans l'harmonie. Quelle liberté et quelle unité enfin sans stabilité? Et quelle stabilité y a-t-il dans un système qui proclame que la souveraineté ne peut pas plus être *représentée* qu'aliénée, et que les députés du peuple, simples *commissaires*, ne peuvent rien conclure sans la ratification du peuple constamment assemblé? Dans l'Etat de Rousseau, tous votent, votent toujours, votent sur tout, sans en excepter même le pacte fondamental. « Si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu. » Or, on sait aussi que « si le peuple veut se faire du mal, nul n'a droit de l'en empêcher. » Bien que Rousseau, enfin, reconnaisse forcément que le peuple peut et doit être représenté, non pas dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi, ce dernier pouvoir lui-même n'offre pas plus de stabilité, puisqu'il peut être, quant à sa forme et quant à son existence, incessamment remis en question. Jean-Jacques, pour prévenir les abus et les usurpations du pouvoir exécutif, demande des assemblées périodiques du peuple, lesquelles auront lieu sans convocation formelle, et devront toujours s'ouvrir par ces deux propositions qui passeront séparément par les suffrages : la première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement; la seconde, s'il lui plaît d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés; il se flatte, par là, d'éviter les révolutions. N'est-ce pas plutôt leur tenir la porte périodiquement ouverte? Il ne faudrait que les pages sensées du *Contrat social*, et il s'en trouve d'empreintes d'une admirable raison même dans ce livre, pour détruire de fond en comble sa théorie, à laquelle ne saurait les souder nul artifice de dialectique et de langage.

Obsédé par le fantôme des républiques de l'antiquité, et de la république de Genève, ou de la république de Neufchâtel, plus petite encore, Rousseau ne peut échapper pourtant à tout sentiment de la civilisation moderne et des nécessités politiques des grands Etats européens, si prodigieusement différentes. De là plus d'une contradition. S'il pense ici que le législateur doit se sentir de force à *transformer* la nature humaine, dangereuse maxime qui donnera naissance aux Robespierre et aux Babeuf, là il déclare qu'il doit tenir le plus grand compte des mœurs du pays, et ne pas chercher à les violenter. Tantôt il exige que l'Etat soit petit (liv. II, c. 9 et 10), tantôt il affirme (liv. III, c. 12) que les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons, et il ne désespère pas de l'introduction dans les grands pays du gouvernement direct du peuple. Frappé des difficultés que trouveront les modernes à pratiquer les perpétuels devoirs de la démocratie, rendus faciles chez les anciens par le loisir que donnait l'esclavage aux citoyens, il se demande si la servitude ne serait pas nécessaire pour maintenir l'égalité et la liberté (liv. III, c. 15), et il répond par ce fameux et terrible *peut-être*, souvent

invoqué depuis par les républicains de l'Amérique du Sud. Il va jusqu'à déclarer qu'à prendre le terme à la rigueur, il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il *n'en existera jamais* (liv. III, c. 4), ajoutant que « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Il critique avec verve et condamne absolument la monarchie (liv. III, c. 6), et il déclare un peu plus loin (liv. III, c. 8) que « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays; que la liberté n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples; que plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. »

La tyrannie du système paraît dans tout son jour au chapitre de la religion civile. Après avoir envahi tout le domaine de l'activité individuelle, l'industrie qu'il limite, le commerce qu'il entrave, les arts qu'il proscrit, Rousseau ne s'arrête même pas devant l'inviolable asile du for intérieur. Cependant son style impérieux ne suffit pas ici à dissimuler ses perplexités. Comme philosophe, il veut la tolérance; comme législateur, il doit mettre la religion entre les mains de l'Etat, ainsi qu'il y a mis la propriété. Il cherche à se dérober à la contradiction en nous laissant, comme hommes, libres de croire selon que nous le jugerons raisonnable, et d'adopter telle ou telle église; mais en nous obligeant, comme citoyens, d'admettre une religion publique. Lui-même en énumère les principaux dogmes : l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante; la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la *sainteté du contrat social*. On souffre à voir Jean-Jacques tracer lui-même le code de l'intolérance et de la persécution. Celui qui refuse de prêter serment à ces dogmes, il le chasse de sa république. Bien plus, « que si quelqu'un, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » La manière dont il apprécie le christianisme au point de vue civil, montre combien peu il comprenait la civilisation moderne. Cet affranchissement de l'homme intérieur par une religion spiritualiste, d'où l'on devait arriver peu à peu à l'affranchissement de l'homme civil; cette égalité par le rachat, ce prix infini donné à l'individu, tous les bienfaits historiques du christianisme, si vivement saisis et rappelés par Montesquieu et par Turgot, il les voit si peu, qu'il s'attache à montrer dans le christianisme une religion tout à fait antisociale et antilibérale. Outre les démentis qu'une telle assertion reçoit de faits nombreux dans le passé, les religieuses colonies de l'Amérique du Nord lui préparaient, dans leur émancipation, une réfutation sans réplique; elles faisaient voir aussi, en continuant d'allier la démocratie et l'Evangile, combien est supérieure la réalité moderne, même imparfaite, au prétendu idéal des exclusifs disciples de l'antiquité.

Nous avons rappelé les principaux points de la politique de Rousseau. Remarquons encore que le *Contrat social* se lie étroitement au *Discours sur l'inégalité*. Si celui-là, en effet, exagère le principe et les conséquences de la communauté, c'est parce que celui-ci la considère comme factice et arbitraire : combien d'efforts, combien de science ne

faudra-t-il pas pour maintenir ce lien social jugé par l'auteur si artificiel ! Rousseau le resserre d'autant plus qu'il lui semble toujours plus près de se dissoudre. De là cette toute-puissance de l'Etat, que nous avons signalée. D'un autre côté, par une inévitable contradiction, dans le même *Contrat social,* il semble travailler à relâcher ce lien après l'avoir serré à l'excès, puisque la société étant purement de convention, elle peut être ou rompue ou changée presque du jour au lendemain, ce qui ouvre un champ illimité aux rêveries des sectes et aux entreprises des factions. Entre les deux écrits de Rousseau il y a donc un rapport intime, et le même principe donne lieu à un double excès.

Avant de passer à l'exposition de ses idées morales, il nous reste à marquer le point commun de sa morale et de sa politique. Hormis ce point, nous ne rencontrerons guère que des contrastes.

Ce nœud, c'est le principe même de la philosophie de Jean-Jacques, principe unique d'où il a tout fait découler : *l'homme est né bon;* ou encore : l'instinct, le sentiment primitif, non altéré, va spontanément au bien.

Si l'homme, en effet, est bon, d'une bonté absolue, pourquoi dans l'Etat lui demander des garanties? Si l'instinct va nécessairement au bien, voilà l'intervention, l'omnipotence, l'infaillibilité des masses proclamées et consacrées. Si l'homme est né bon, et si nos sociétés nous le montrent corrompu, il faut refaire ces sociétés. Voilà la politique de Rousseau; voilà le fond de toutes les écoles qui, plus ou moins, se rattachent à lui. Le saint-simonisme, avec sa répartition par l'Etat, le fouriérisme, avec sa théorie de l'attraction passionnelle, née du système de l'excellence de l'instinct, y ont également leur origine.

Or, quelle est la valeur de ce principe? Que l'instinct, dans l'espèce humaine en masse, soit essentiellement bon, qu'il tende à un but de de conservation et de progrès, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans accuser la Providence. Oui, tout instinct a son but, et ce but est conforme à l'ordre. Mais s'ensuit-il que la répartition des instincts dans l'individu soit toujours irréprochable, et que tout homme naisse également bon? Non assurément; les natures, si profondément diverses, ne présentent ni cette rectitude absolue, ni cette harmonie parfaite, et c'est de là même que naît la nécessité de la lutte, de la vertu. Rien de plus opposé qu'une telle vue à celle de Rousseau et des écoles qui l'invoquent, sous quelque bannière qu'elles se rangent. La thèse de la bonté absolue, égale chez tous, mène à prendre les hommes pour des unités de même valeur, pour des chiffres, en un mot, à la théorie du nombre. La thèse de la bonté relative, imparfaite, perfectible moyennant le travail, et au prix de la responsabilité, conduit aux conséquences contraires, à chercher non l'addition purement numérique des forces sociales, mais l'harmonie des différences, c'est-à-dire l'inégalité ordonnée suivant la justice et la raison, au lieu d'un tyrannique et injuste nivellement. La première de ces politiques est matérialiste et brutale; la seconde est spiritualiste et à la fois conforme au bon ordre et au développement régulier des sociétés humaines.

Rousseau, en appliquant sa grande maxime à la morale, devait en obtenir de meilleurs effets, et cela en partie à cause de la différence des

objets, en partie par suite de l'usage qu'il fait du même principe. Il est clair, d'abord, que le sentiment joue un rôle plus considérable en morale qu'en politique. La politique est une science très-compliquée, un art très-difficile; la morale a des prescriptions plus simples, des intuitions plus rapides et plus sûres. Ensuite, l'auteur épure et modère plus souvent son principe quand il en vient à la morale. En politique, il était réduit à l'instinct pur, sous le nom de volonté; en morale, c'est généralement aux instincts éclairés par la raison et rendus plus délicats par l'éducation qu'il s'efforce de faire appel. Même dans ces termes, nous nous demanderons si la base qu'il donne à la morale est suffisante, mais en rendant justice à tout ce qu'il y a de noble, de généreux dans sa doctrine.

Rappeler la conscience humaine au sentiment du bien et du mal, obscurci par le sophisme; ranimer dans une civilisation corrompue le sentiment de la nature; raviver, dans un monde d'inégalités factices et au sein d'un profond égoïsme, le sentiment de la pitié pour ceux qui souffrent; réveiller le sentiment religieux engourdi ou desséch é réchauffer dans le cœur des femmes le sentiment maternel; en un mot, plaider éloquemment et avec succès la cause du sentiment à tous les points de vue, tel a été le rôle de Rousseau comme moraliste. C'est là qu'est son génie, son titre impérissable à la sympathie, au respect.

L'*Emile*, nous devons le dire toutefois, en même temps qu'il se sépare profondément des idées que nous avons exposées et combattues, s'y rattache aussi par un lien étroit. Le premier acte du maître, dans ce traité, ou, comme on l'a dit, dans ce roman d'éducation, est d'arracher son élève à la société, c'est-à-dire de le soustraire à toute influence du dehors, d'après ce principe : « Que tout est bien sortant des mains de la nature, et dégénère entre les mains de l'homme. »

Rousseau n'en reconnaît pas moins la puissance de l'éducation, et croit que sans elle tout irait plus mal encore. Mais l'éducation, selon lui, est triple: elle vient de la nature, des hommes, des choses. L'homme bien élevé est celui dans lequel s'accordent ces trois genres d'éducation, presque toujours en désaccord dans notre état social.

Il se demande s'il fera de son disciple un homme ou un citoyen, c'est-à-dire s'il lui donnera l'éducation qui vient de la nature ou celle qui vient du monde, et il se décide pour le premier parti. Il insiste sur la nécessité d'*ôter les contradictions de l'homme*, ces contradictions qu'à tort il attribue toutes à la contrariété des éducations, et dont il signale les troubles avec l'énergie d'un homme qui les a connues amèrement pour son propre compte. Il faut donc connaître, il faut élever l'homme naturel. Mais pour former cet homme rare, que doit-on faire? *Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit fait.* De là, l'éducation *négative*, tant recommandée par l'auteur et qui s'accorde on ne peut mieux avec l'idée métaphysique empruntée à son siècle, que la pensée est une sensation transformée; avec l'idée morale, que l'homme est naturellement bon; et avec le principe de politique spéculative, que la société et la civilisation sont mauvaises. Au reste, il s'en faut de beaucoup que l'auteur d'*Emile* n'ait tiré de ce principe de l'éducation négative que des erreurs, surtout en ce qui

concerne la première enfance : on doit dire même qu'il en a fait sortir d'admirables et d'utiles vérités. Il est difficile de frapper plus juste, et il est impossible d'être plus intéressant que ne l'est Rousseau dans cette première partie de son ouvrage sur les soins matériels, sur la part de liberté et de surveillance que réclame le premier âge. Locke et Buffon, au nom de l'hygiène, s'étaient déjà élevés contre les gênes physiques qui compromettaient la santé de l'enfant et peut-être sa vie; mais aucun ne l'avait fait avec cette parole vive et mordante de Jean-Jacques, flétrissant dans le maillot une première tyrannie. Buffon conseille aussi aux mères, par des raisons tirées de l'histoire naturelle et dans l'intérêt même de leur santé, d'allaiter leurs enfants. Jean-Jacques le leur prescrit au nom du sentiment et du devoir, et son appel fut mieux entendu. Il veut aussi que le père prenne un intérêt constant, actif à l'enfant, et il souhaiterait que celui-ci n'eût pas d'autre gouverneur que lui, de même qu'il n'a pas eu d'autre nourrice que sa mère. Rousseau a écrit peu de pages plus touchantes que ces pages mêlées d'un retour douloureux sur lui-même. « Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, dit-il, qui dispensent un père de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, *vous pouvez m'en croire :* je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. »

A défaut du père, Rousseau se contente d'un gouverneur. Il est vrai qu'il exige de lui une quantité de vertus et une sublimité de caractère aussi exagérées que celles qu'il demandait dans le *Contrat social* au législateur. Le gouverneur ne se sépare pas pour lui du précepteur; sa tâche consiste non pas à donner des préceptes à son disciple, mais à les lui faire trouver : maxime qui résume tout le système. Ayant à choisir son élève, l'auteur d'*Emile* le prend de préférence dans un climat tempéré, en France, par exemple, parce que ce n'est, selon lui, que dans les climats tempérés que l'homme devient tout ce qu'il peut être; plutôt riche que pauvre, parce qu'il sera au moins sûr de faire un homme de plus; plutôt noble que roturier, parce que ce sera toujours une victime arrachée au préjugé. Il veut que son élève soit sain et robuste. On voit que Rousseau se fait la part belle, et on se demande s'il n'y a pas déjà quelque contradiction entre ce choix de circonstances si favorables et si rarement réunies, et la prétention à l'universalité qu'affiche un tel plan d'éducation.

L'éducation des sens tient une grande et légitime place dans cette période de l'existence où l'homme est un être presque tout physique. Rousseau sait déjà pourtant y démêler les symptômes de la vie morale, et saisir dans ce premier langage de l'humanité, composé de cris et de pleurs, les idées naissantes de commandement et d'obéissance. Ne pas contrarier les enfants, mais ne pas leur obéir; démêler l'intention secrète qui dicte la plainte ou qui guide le geste, et distinguer toujours le besoin du caprice, voilà ses règles relativement au gouvernement de la première enfance.

On sait que l'auteur d'*Emile* élève son disciple à la campagne, dans toute la liberté de son âge; il veut que son existence ne soit qu'une suite de jeux et de plaisirs, s'élevant contre notre prévoyance qui sacrifie le bien-être et la joie de l'enfance à un avenir très-

douteux. L'enfance, pour lui, est l'état véritablement heureux de la vie, c'est-à-dire le seul dans lequel l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre. Il ne faut ni éteindre nos désirs, ni trop les étendre, la misère ne consistant pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir. Or, le besoin dépend en partie de l'imagination : le monde réel est borné, le monde imaginaire est infini; ne pouvant élargir celui-là, tâchons donc de retrécir l'autre, et pour cela apprenons tout aussitôt à l'enfant à sentir sa faiblesse. Mais s'il faut qu'il dépende, Rousseau ne veut pas qu'il obéisse. Maintenez l'enfant, dit-il, dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. Rousseau blâme la méthode de Locke de raisonner avec les enfants; c'est, selon lui, se servir mal à propos de la dernière faculté qui se développe pour développer toutes les autres. La raison, ajoute-t-il, est le frein de la force, et l'enfant, qui est faible, n'a pas besoin de ce frein. Lorsque l'enfant feint de céder à la raison, au fond il ne cède qu'à la contrainte ou à l'intérêt. On le croit raisonnable, obéissant à la voix du devoir, tandis qu'il n'est que dissimulé et mené par la crainte, l'avidité, la vanité qu'on a suscitées en lui. « Posons, dit-il, pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. » On fait aisément dans toutes ces maximes la part du vrai et du faux. Oui, sans doute, la mauvaise éducation trop souvent met en jeu et surexcite des mobiles dont il serait bien de ne pas faire usage ou de n'user que modérément; mais nous retournerons contre lui, au sujet de sa thèse ordinaire, les faits qu'il allègue. On conduit, dit-il, les enfants par la crainte, l'avidité, la vanité. Comment, si le germe au moins de ces vices n'existait dans le cœur humain, les maîtres trouveraient-ils une telle facilité à les inspirer aux disciples?

L'éducation négative, moins insuffisante pour la première enfance, pour cet état que les Romains appelaient *infantia,* devient plus défectueuse à mesure que nous avançons. « L'éducation de l'enfance (*pueritia*), dit l'auteur d'*Emile,* ne consiste point à enseigner la vertu, ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice, et l'esprit de l'erreur. » A merveille; mais pour arriver à ce résultat même, n'est-il pas nécessaire de quelques sentiments honnêtes et de quelques vérités claires qu'il est possible de développer dans l'enfant? Avec l'abus de l'éducation négative, Rousseau est obligé de mettre son disciple, qu'on nous pardonne cette expression, en serre chaude : le moindre air venu du dehors lui serait fatal; le moindre propos contraire au système peut détruire son ouvrage. Le gouverneur, tel qu'il nous le montre, est toujours près de partir, toujours menaçant de laisser là sa tâche, en alléguant quelque détail qui a tout dérangé. Rousseau ressemble ici encore à ces utopistes qui, ayant échoué dans une entreprise impossible à réaliser, s'en prennent à tout, excepté à leurs propres chimères.

Cependant Emile doit vivre avec des hommes; Rousseau lui-même ne peut l'oublier : il importe donc de lui donner quelques-unes des idées sur lesquelles repose l'ordre social. Mais, qui le croirait de la part de l'auteur du *Discours sur l'inégalité?* la première idée qu'il

inculque à son élève est celle de la propriété, comme base de la moralité. On doit remarquer même que cette explication de la propriété, mise sur le compte du jardinier Robert, est au nombre des plus judicieuses qui en aient été données au XVIIIe siècle, puisqu'elle se fonde sur le travail et sur le droit du premier occupant. « J'augmente, dit Rousseau, cette joie d'Emile (d'avoir quelque chose en propre) en lui disant : Cela vous appartient ; et, lui expliquant alors ce terme d'*appartenir*, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, *sa personne enfin ;* qu'il y a dans cette terre *quelque chose de lui-même* qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, *comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui.* » Quesnay au XVIIIe siècle, et de nos jours l'école philosophique, tiennent-ils un autre langage ? Le dialogue entre Jean-Jacques et l'honnête Robert complète la démonstration et mène à l'idée d'un droit antérieur fondé aussi sur le travail.

« Le respect des obligations, dit-il, est un principe naturel. » Dès lors, la morale est fondée, et Rousseau se sépare complétement de l'école sensualiste.

Rousseau admet trois mobiles principaux dans l'éducation : d'abord la nécessité dont il faut que l'enfant sente la dépendance, puis l utile, enfin le convenable et le juste. Il a insisté davantage au debut de la vie sur la première; c'est à l'utile qu'il s'adresse de préférence pour conduire et développer l'enfant de douze à treize ans, réservant pour l'adolescence et la jeunesse le sentiment du bien, l'idée de l'ordre et du devoir. *A quoi cela est-il bon ?* Voilà la question qu'il veut que l'élève fasse au maître, ou du moins qu'il s'adresse toujours. Nous doutons, malgré l'ingénieuse leçon d'astronomie donnée dans la forêt de Montmorency, que cette méthode soit suffisante pour apprendre les sciences. Si la considération de l'utile est une force de plus, il faut avouer qu'elle n'est ici ni la seule, ni peut-être la principale, et que le désir désintéressé et le plaisir pur de savoir doivent être comptés pour beaucoup dans l'étude, même chez l'enfant.

L'étude exclusive de la géographie, de la géométrie, de la sphère, est-elle bien aussi celle qui convient le mieux à l'âge où la mémoire l'emporte sur le jugement ? Les études de langage et de littérature ne sont-elles pas, dans cette période de la vie, un exercice plus fécond, plus propre à cultiver et perfectionner de front toutes les facultés sans en rompre l'équilibre ? Ces objections ont été faites bien des fois, et on n'y a pas répondu. Même supposée équitable, cette charmante diatribe contre La Fontaine, que Rousseau attaque ici, comme déjà il avait attaqué Molière dans la *Lettre sur les spectacles*, ne prouve rien. Et de même, l'enfant, en dépit de l'anecdote si habilement choisie du médecin d'Alexandre, sera toujours plus aisément touché d'un beau trait qu'il n'aura de goût aux vérités mathématiques ; Rousseau lui-même en est la preuve. Il y aurait trop d'orgueil à soutenir que les autres n'éprouvent pas un peu à douze ou treize ans ce qu'il éprouvait si vivement à sept ou huit en lisant Plutarque.

En revanche, rien de plus éloquent et de plus vrai que la description de l'âge où s'éveillent les passions et où s'annoncent les orages des sens. C'est alors qu'il fait parler le sentiment de l'honnête avec une

onction pénétrante. C'est alors aussi qu'il se décide à révéler à son élève, comme la plus haute des vérités et la plus sûre des sauvegardes, cette idée d'un Dieu infini, père du genre humain, qu'il a tenu trop longtemps en réserve.

La *Profession de foi du vicaire savoyard*, cette leçon de religion naturelle, placée dans un cadre majestueux, dramatique, naturel, relève, pour toute la partie dogmatique, de Platon et de Descartes. C'est le spiritualisme lui-même, rétabli dans toutes ses croyances essentielles en face de la philosophie contemporaine.

Qu'il y ait peu d'invention quant au fond métaphysique, que les éléments de la *Profession de foi* se retrouvent dans Descartes, dans Fénelon, dans Leibnitz, dans Clarke, cela est vrai, et Rousseau a sa place parmi les grands moralistes et non parmi les grands métaphysiciens. Toute son originalité est ici dans le choix sobre et judicieux des preuves, dans l'habileté, dans l'enchaînement, dans le tour de sa démonstration dirigée contre les sophistes de son époque, dans la hauteur, la conviction et la mélancolie de l'accent. Jamais au même degré ne s'étaient unis encore dans ses écrits cette émotion profonde et ce raisonnement serré, mis ici au service de la vérité et de la vertu. Rousseau est, comme Pascal, un homme qui aspire au vrai, qui cherche une foi où se reposer, qui la cherche de toute la force de son âme; il se réfugie, contre le doute et contre le sentiment de ses misères, dans les nobles croyances, dans les inébranlables traditions du genre humain.

Ne demandons donc à la *Profession de foi* aucune de ces investigations audacieuses et de ces témérités de génie qui ont permis aux grands métaphysiciens de découvrir de sublimes vérités mêlées d'erreur. Si Rousseau n'a pas cette puissance, tel n'est pas non plus son dessein. Il partage à l'endroit de la métaphysique les défiances de son temps; et cette réserve était alors une condition peut-être indispensable pour se faire écouter. Il écarte donc de propos délibéré ces grands problèmes sur lesquels avait, pour ainsi dire, vécu le cartésianisme: l'éternité ou la durée contingente de la matière, la question de savoir s'il y a un principe unique des choses, s'il y en a deux ou plusieurs, et quelle est leur nature. Quoi qu'il en soit de la solution de ces problèmes, « toujours est-il que le tout est un, et annonce une intelligence unique; » cela suffit au vicaire savoyard. Connaître Dieu signifie pour lui savoir qu'il est et quels sont quelques-uns de ses attributs, mais non pénétrer ce qu'il est en essence et l'embrasser dans son infini. Rousseau aurait dû rester fidèle à cette circonspection en n'essayant pas de faire dériver les attributs divins les uns des autres. Quelque réservé aussi que soit l'auteur d'*Emile* sur la question de la création, on peut inférer pourtant de certains passages plus explicites de sa *Lettre à M. de Beaumont*, qu'il incline de préférence à l'éternité de la matière. « L'on ne conçoit guère, y est-il dit, une chose qui agit sans en supposer une autre sur laquelle elle agit. De plus, il est certain que nous avons l'idée de deux substances distinctes, savoir: l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendu; et ces deux idées se conçoivent très-bien l'une sans l'autre. » Et plus loin: « La coexistence des deux principes semble expliquer mieux la constitution de l'uni-

vers et lever des difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle, comme, entre autres, celle de l'origine du mal. » Et encore : « L'idée de création, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple acte de volonté, rien devient quelque chose, est, de toutes les idées qui ne sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible à l'esprit humain. »

S'enquérir du rang véritable de l'humanité, telle est la recherche principale du vicaire savoyard. Or, la supériorité de l'homme sur les autres êtres lui paraît démontrée par sa liberté et son intelligence. « Par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter, ou pour me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi, malgré moi, par la seule impulsion physique; et, par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout.... Qu'on me montre un autre animal, sur la terre, qui sache faire usage du feu et qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes! » L'apostrophe qui suit, adressée à Helvétius, est célèbre. « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles! ou plutôt, tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » Helvétius est l'adversaire toujours présent à l'esprit de Rousseau. Aussitôt après que le livre *de l'Esprit* eut paru, il prit la plume pour le réfuter ; mais l'intervention du parlement et de la Sorbonne contre l'auteur le détermina à s'abstenir.

L'existence de Dieu, la grandeur de l'homme, amènent naturellement la question du mal. Déjà, dans une lettre remarquable écrite au début de sa carrière philosophique, à Voltaire, qui lui avait envoyé son poëme sur Lisbonne, il se prononçait en faveur de l'optimisme, s'étonnant que lui, à qui presque tout manquait, eût à défendre cette cause contre un homme comblé de gloire et de richesses. A plus forte raison, l'auteur de la *Profession de foi*, échappé à l'influence de Diderot et de d'Holbach, s'attache-t-il à glorifier les voies de la Providence. Il signale avec force la lutte des deux principes, et l'existence du libre arbitre attesté par le sentiment intime. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre; on ne saurait remonter au delà. » L'homme est libre dans ses actions, libre de succomber ou de résister à ses passions, à ses sens, à son corps.

Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle a fait l'homme libre, afin qu'il fît non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. Pour empêcher l'homme

d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Quelle réfutation du *Discours sur l'inégalité!* Pourtant on reconnaît, à quelques rares accents, combien les tristes doctrines développées dans cet écrit lui tiennent encore à cœur. Sans doute il ne dit plus que « l'homme qui médite est un animal dépravé, » mais c'est à « nos funestes progrès » qu'il s'en prend de la plus grande partie du mal moral et des souffrances de l'homme dans l'état de société.

La preuve de l'immortalité de l'âme, couronnement nécessaire d'un tel système, est tirée des arguments ordinaires du spiritualisme, et surtout du sentiment. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. » Rousseau dit, comme Platon et d'après lui, que le corps et l'âme étant de nature si différente, étaient par leur union dans un état violent; quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel.

C'est aussi le sentiment que, sous le nom de la conscience, Rousseau donne pour base à la morale. « Trop souvent, dit-il, la raison nous trompe; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de l'âme. » Rousseau est en morale, nous l'avons dit, le philosophe du sentiment, ainsi qu'Adam Smith; s'il l'est avec moins de netteté psychologique et de rigueur démonstrative, il l'est, en revanche, avec plus de profondeur morale, plus d'éclat, et aussi avec bien plus d'étendue dans les applications. En louant cette réaction salutaire, il faut cependant remarquer que le sentiment, pris pour base de la morale, est impuissant, si l'on n'y ajoute l'autorité de la raison. Le sentiment tout seul risque d'être un guide trompeur ou du moins fort inégal : car toute la lumière qui est en lui, lui vient à son insu de cette source plus haute; et la rectitude, la clarté, le développement de la raison, font seuls la sûreté de la conscience, de cet *instinct divin* si magnifiquement célébré par le vicaire savoyard. Il est juste de dire que Rousseau subordonne à l'excès cette vérité plutôt qu'il ne la nie décidément. En effet, il donne au sentiment l'universalité de la raison même, lorsqu'il défend énergiquement l'unité de la morale contre tous les sophismes; lorsqu'il la montre éternelle et invariable au milieu de la diversité des coutumes et des croyances; lorsqu'il nous la représente, dans une de ses plus belles pages, se maintenant contre les erreurs du paganisme.

La seconde partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* est un examen critique des révélations; elle appartient peut-être encore plus au XVIIIe siècle, par le fond des objections, qu'à Jean-Jacques; ce qui lui revient en propre, c'est le sérieux de la discussion, l'accent convaincu, l'hommage rendu si pleinement à l'Evangile et à la beauté morale du christianisme, hommage qui indigna et acheva de soulever contre lui les philosophes, en même temps que ses doutes soulevaient l'Eglise et suscitaient de la part de l'archevêque de Paris un mandement rendu célèbre par la réponse dont il fut l'objet. Cette partie critique n'a pas, au reste, dans la pensée de l'auteur, la même impor-

tance que la première. Lui-même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, un des chefs-d'œuvre de la polémique, s'en explique assez clairement, et le commentaire qu'il en donne achèvera notre analyse. « La *Profession de foi du vicaire savoyard*, dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable.... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé, dans sa religion, à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous.... La première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisive et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé.... Il propose dans l'autre ses objections, ses difficultés, ses doutes. Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire; et de toute cette discussion résulte la certitude des dogmes essentiels, et un scepticisme respectueux sur les autres. »

Toute la dernière partie de l'*Emile*, outre les études littéraires et l'étude du monde dans lequel il introduit enfin son élève, est consacrée à ce que Rousseau appelle le choix d'une compagne. Au tableau de l'éducation de l'homme succède une théorie de l'éducation de la femme qui occupe presque tout le cinquième livre. Rousseau se sépare ici fort heureusement de ces systèmes de l'antiquité qui élevaient l'homme et la femme d'une manière ou trop semblable ou trop opposée, et s'il tient compte des rapports, il en tient un fort grand aussi des différences. Cette partie du livre est en effet beaucoup plus pratique. C'est plutôt même ici l'idéal que la réalité qui trouverait à se plaindre. Rousseau, en général, est élevé plutôt que délicat, et cette remarque n'est pas moins confirmée par la peinture de Sophie dans *Emile*, que par celle de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Ce qu'il a observé admirablement, c'est plutôt encore les *instincts* de la femme que ses *sentiments*. Au reste, il veut que l'éducation développe en elles toutes les qualités morales et intellectuelles dont elles sont capables; mais il ne croit pas que ces qualités soient celles de l'homme. Ce n'est pas de ce côté, du moins, que Rousseau a ouvert la porte aux folies contemporaines. « Cultiver, dit-il, dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est visiblement travailler à leur préjudice. Toutes les facultés communes aux deux sexes ne leur sont pas également partagées; mais, prises en tout, elles se compensent. La femme vaut mieux comme femme et moins comme homme; partout où elle fait valoir ses droits, elle a l'avantage; partout où elle veut usurper les nôtres, elle reste au-dessous de nous. » S'ensuit-il

que les femmes doivent être élevées dans l'ignorance de toute chose et bornées aux seules fonctions du ménage? Rousseau ne l'entend pas ainsi. La nature, selon lui, veut qu'elles pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit comme leur figure : elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir.

Rousseau étudie les rapports de mutuelle dépendance entre l'homme et de la femme. D'une part, la femme dépend de l'homme pour les nécessités de la vie physique; elle dépend de ses sentiments, à la merci desquels elle se trouve, pour ainsi dire. D'un autre côté, de la bonne constitution des mères dépend d'abord celle des enfants; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes; d'elles encore dépendent leurs mœurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur. Il en conclut que toute leur éducation doit être relative aux hommes. Elles seront donc toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte rien; à dompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés d'autrui. Au surplus, il veut que l'attrait se mêle à cette éducation sévère, et il cite Fénelon qui, au sujet des occupations et des amusements de l'enfance, se plaignait déjà qu'on mît tout l'ennui d'un côté et tout le plaisir de l'autre. A la question uniforme d'Emile : *A quoi cela est-il bon?* Rousseau ici en substitue une autre : *Quel effet cela fera-t-il?* C'est encore une exagération : car, si l'opinion est beaucoup pour la femme, elle n'est pas, elle ne doit pas être tout. Au reste, Rousseau cherche aussi à l'armer d'un autre secours. Il ne lui fait pas attendre, comme à Emile, l'idée de Dieu jusqu'à quinze ans. L'éducation religieuse doit consister avec elle plutôt en sentiments qu'en dogmes, et se communiquer par l'exemple plutôt que par des préceptes. Si les femmes, selon sa judicieuse observation, pouvaient remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elles l'esprit des détails, ils seraient trop indépendants l'un de l'autre et ils vivraient dans une discorde éternelle. Dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend, au contraire, à la fin commune. — Pourquoi Rousseau, en analysant les relations sociales, n'a-t-il pas su comprendre, comme il le comprend au sujet de la famille, que l'harmonie suppose nécessairement les différences, et l'ordre la variété? La nature n'a pas fait deux règles opposées.

Telles sont, en résumé, les idées et les doctrines contenues dans *Emile.* Malgré ses imperfections et ses taches, malgré l'esprit d'exagération qui le pénètre partout, ce livre n'en restera pas moins le monument le plus pur de la philosophie morale au XVIIIe siècle. Les vérités durables que Rousseau y a exprimées ou renouvelées, les protestations souvent fondées qu'il y a fait entendre, ont eu une influence presque toujours salutaire, et un tel ouvrage, jeté au milieu d'une société athée, matérialiste, corrompue, a été un éminent service rendu aux esprits et aux mœurs. Il n'en fut pas moins celui de tous ses écrits qui souleva le plus de colère contre Rousseau. Abandonné et injurié par les philosophes, décrété de prise de corps par le Parlement qui fit brûler le livre en place publique, attaqué violemment dans sa personne et ses op-

nions par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, il quitta précipitamment la vallée de Montmorency, et du fond de son exil renvoya à ses accusateurs cette réponse si fière et si habile à la fois. *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris.*

Notre but étant de faire connaître les opinions de Rousseau, et non les événements si multipliés de sa vie, nous ne le suivrons pas dans son exil; nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes il accepta, vers la fin de mai 1778, l'hospitalité que lui offrait M. de Girardin, dans sa terre d'Ermenonville. C'est là que la mort le frappait le 3 juillet, donnant lieu par sa soudaineté, rapprochée de l'humeur bizarre et sombre du philosophe, à des bruits de suicide que rien ne confirme, et que bien des vraisemblances et des témoignages positifs se réunissent pour combattre. Il avait passé les dernières années de sa vie dans une sorte de dialogue avec la nature, dont l'amour passionné lui inspira, dans les *Rêveries*, des pages pleines de poésie. Consulté tour à tour par les Polonais et les Corses sur le gouvernement qu'ils devaient se donner, il put se convaincre, avant de mourir, que le rôle des législateurs antiques était fini. Pendant qu'il écrivait les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et les *Lettres sur la législation de la Corse*, la Corse était réunie à la France et la Pologne partagée.

La philosophie et la politique de Rousseau, comme nous avons essayé de le démontrer, découlent d'un même principe, la supériorité du sentiment sur la raison, ou la bonté native de l'homme; mais il a tiré de cette idée des conséquences qui ne peuvent subsister ensemble. Si l'homme est libre, comme le dit l'auteur de la *Profession de foi*, et si la personne humaine est digne de respect dans toutes ses manifestations, il faut accepter la propriété comme une expression et une garantie de cette liberté, et rejeter la théorie du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*. Si l'homme est perfectible, il doit faire servir à son perfectionnement les lettres, les sciences, les arts, la civilisation et la société. Si l'homme est responsable, ne substituez pas l'action de l'Etat à la sienne; si la vie est une épreuve, admettez l'inégalité. Si la pensée va naturellement à Dieu, ne lui imposez pas un symbole civil. Si la famille est sainte, renoncez à votre admiration pour Lycurgue, et rompez avec l'idéal de la *République* de Platon. Ainsi Rousseau réfute Rousseau, et le moraliste condamne l'écrivain politique.

L'influence de Rousseau a été mêlée de bien et de mal, comme sa personne, comme ses idées : elle a été surtout très-diverse; et on le comprend quand on songe qu'il a eu deux directions comme penseur, et que, comme écrivain, il a uni tous les genres, depuis la rêverie qu'il a créée, jusqu'au style politique, chez lui plein de force et de sévérité, et jusqu'à la haute polémique, où il n'a pas de supérieur. Quelle influence que celle qu'on retrouve à la fois dans Bernardin de Saint-Pierre, Byron, Goëthe, madame de Staël, Chateaubriand, sans compter les contemporains!

Nous ne pouvons nommer tous les livres où il est question de Rousseau. Pour la biographie, nous citerons sa *Vie*, par Musset-Pathay;

pour l'appréciation philosophique de ses idées et de son rôle, trois belles leçons de M. Villemain, dans le *Cours de littérature française au* XVIIIe *siècle*, et les *Leçons* de M. Cousin sur Hobbes, ainsi que l'édition annotée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, in-12, Paris, 1849. H. BT.

ROYER-COLLARD (Pierre-Paul), professeur de l'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris, né le 22 juin 1763, mort le 4 septembre 1845, s'est illustré dans la philosophie et dans la politique. A ce double titre il nous appartient, car la science politique, qui a pour but d'assurer l'exercice des droits et des devoirs de la morale sociale, est une dérivation de la philosophie, et M. Royer-Collard, plus qu'un autre, a fait découler la politique de sa naturelle et pure origine. La philosophie française de nos jours se compose d'éléments de diverses natures qui sont empruntés à Reid, Kant, Descartes et Platon. C'est M. Cousin qui a introduit parmi nous les trois derniers philosophes, et c'est M. Royer-Collard qui nous a fait connaître le premier. Pour avoir été l'un des fondateurs de la philosophie contemporaine, M. Royer-Collard a-t-il été un philosophe de profession? loin de là, il n'a donné à l'enseignement philosophique que deux années seulement de sa longue existence. Comment a-t-il pu imprimer à la philosophie une si profonde empreinte, pour n'y avoir mis la main qu'un seul instant? C'est que si le hasard le tourna vers l'enseignement philosophique, sa nature l'avait fait philosophe; il ne lui fallait qu'une occasion pour mettre au jour les qualités qui résidaient en lui: le goût de l'observation de soi-même, la pénétration qui saisit et démêle les matières les plus abstraites, et ce respect de la raison, cet amour de l'évidence qui constituent l'aptitude métaphysique. Il faut considérer aussi que M. Royer-Collard a partout marqué son passage par une trace ineffaçable. Placé un moment dans une chaire de philosophie, il a changé la direction de l'enseignement philosophique qui inclinait vers les doctrines du XVIIIe siècle; appelé à la tête de l'instruction publique, il a fondé l'enseignement de l'histoire, qui manquait à l'université impériale, et il a doté notre pays, désormais engagé dans la voie du gouvernement constitutionnel, d'un genre de connaissances indispensable à la science de la législation. Porté dans la carrière parlementaire par les suffrages constants de ses concitoyens, il avait réussi à faire prévaloir dans le pays sa doctrine politique, qui était la difficile alliance de l'ancienne monarchie et des intérêts nouveaux de la France régénérée, alliance qui n'a été brisée que par la monarchie elle-même. M. Royer-Collard exerça cette puissante influence par une énergie que ne rebutait aucun obstacle, par le goût des entreprises difficiles, par l'amour et le talent du commandement. Il avait pris ces qualités dans la forte race dont il était issu et qu'il importe de connaître pour comprendre cette imposante figure que nous trouvons au premier rang de la philosophie et de la politique de notre temps.

Le village de Météircelin est connu dans l'histoire du jansénisme. Un curé d'une éminente vertu, appartenant à l'école de Port-Royal, avait autrefois pénétré les simples esprits de ce village, de cette piété

étroite, mais ferme, qui est le propre de la secte de Jansénius. Une famille se faisait remarquer entre toutes celles de ce pays par la rigidité de la piété, la simplicité des mœurs et la grandeur des caractères, particulièrement chez les femmes. C'est à cette famille qu'appartiennent la mère et l'aïeule de M. Royer-Collard.

Son père M. Royer, qui, suivant l'habitude du pays, joignit à son nom celui de la famille de sa femme, habitait le village de Somepuis près de Vitry-le-Français. Fils d'un ancien notaire, il n'avait pas pris de profession et cultivait lui-même ses champs. Connaissant la haute vertu des filles de la famille à laquelle il s'unissait, il avait dit à sa femme : « Vous gouvernerez l'intérieur de la maison, vous dirigerez l'éducation de nos enfants, et vous ordonnerez de leur destinée. Je ne vous en demande qu'un seul, pour en faire un cultivateur comme moi. » Elle lui donna trois fils et une fille. L'un des fils mourut au berceau, elle décida que l'aîné de ceux qui restaient, celui dont nous retraçons l'histoire, ferait des études complètes, et que l'autre, conformément au désir de son mari, sortirait des classes de bonne heure, afin de se consacrer aux travaux de la campagne. Ce dernier n'éprouva point de goût pour ce genre de vie, et le père se priva volontairement de la douceur d'associer un de ses fils à sa vie favorite. Ce fils devint le médecin habile que les hommes de notre âge ont connu; d'un esprit brillant, d'une parole animée et éloquente, et qui resta toujours étroitement uni de cœur et d'intelligence avec son frère.

La première enfance de M. Royer-Collard, s'écoula dans la maison paternelle, sous la triste et rude discipline de la secte à laquelle appartenait sa mère. Il s'est plaint depuis qu'on lui eût alors présenté la règle dans toute sa froideur, sans ces encouragements et cet appui du cœur dont l'enfance a un si grand besoin.

Il fut placé de bonne heure au collége de Chaumont, tenu alors par les Pères de l'Oratoire, et il y remporta toutes les couronnes. Au sortir de cette école, il fut envoyé auprès de celui de ses oncles qui dirigeait le collége de la doctrine à Saint-Omer. Ce dernier, après l'avoir interrogé, lui déclara qu'il était bien préparé pour apprendre, et lui fit tout recommencer à partir même des éléments. Le neveu employa trois années à refaire auprès de ce maître sévère toutes ses études, aussi bien celles des langues anciennes, que celles des sciences mathématiques, pour lesquelles, comme Platon, Descartes, Leibnitz et Reid, il avait un amour particulier.

En quittant Saint-Omer, il vint à Paris étudier les lois, et reçut le titre d'avocat, encore assez à temps pour porter la parole devant la grand'chambre du Parlement. On était à la veille de la révolution. Le jeune avocat, partagea les vœux et les espérances de tous les esprits éclairés et de tous les cœurs généreux de ce temps. Il fut envoyé à la commune de Paris, par le quartier de l'Ile Saint-Louis qu'il habitait alors, et devint le secrétaire de ce conseil. Il resta dans la commune jusqu'au jour où elle fut envahie et renversée par les auteurs de la révolution du 10 août. Peu de temps après, député à la barre de la Convention, par la section de Paris, à laquelle il appartenait, il vint faire entendre des paroles qui auraient pu prévenir les sanglantes

proscriptions du 31 mai. Proscrit lui-même alors, comme tous les amis modérés de la révolution, il quitta Paris, et vint demander un asile à sa mère. Celle-ci, sans s'émouvoir, fit venir une jeune servante nommée Marie-Jeanne : il faut en citer le nom, à cause de la grande place qu'elle tient dans le tableau de cette famille, dont elle partageait la piété rigoureuse, les mœurs pures et l'indomptable caractère. Sa maîtresse lui dit : « Vous vous tiendrez tous les jours à l'étage le plus élevé de la maison, et vous nous avertirez, si vous apercevez de loin quelque danger. — Vous, dit-elle à un domestique, vous aurez un cheval toujours sellé, que vous monterez de temps en temps pour détourner les soupçons ; et vous, mon fils, vous irez travailler aux champs : vous partirez avant le jour et ne reviendrez qu'à la nuit. » Le jeune avocat traversa ainsi le temps de la *Terreur*, poussant devant lui la charrue, sur laquelle il plaçait un livre tout ouvert, et occupant à la fois le corps et l'esprit.

Les gens du village respectaient trop la mère de M. Royer-Collard pour la trahir. L'un d'eux ayant quelques relations avec un des membres du comité de salut public, fut chargé de rechercher le fugitif; mais il alla trouver la mère pour aviser avec elle aux moyens de le faire évader. Reçu dans une chambre aux murs de laquelle était suspendue une grande image du Christ, cet homme fut frappé du ton de majesté de madame Royer-Collard, et du courage qu'elle avait de laisser cette image sainte exposée à tous les yeux en de pareils temps. Il décida que le fils resterait auprès de sa mère, et écrivit à Paris qu'il n'y avait aucun proscrit dans le village. « Je voulais d'abord, dit-il sauver son fils sans exposer ma tête; mais à présent je monterais pour elle sur l'échafaud. »

Quelques temps après, un agent de la force publique entra dans la maison; madame Royer pensa que c'en était fait de son fils, et elle en offrait le sacrifice à Dieu dans son cœur; mais la *Terreur* était passée, une constitution avait été récemment promulguée, le jeune Royer-Collard venait d'être nommé député au conseil des Cinq-Cents, par les électeurs de la ville voisine, chez qui s'était répandue depuis longtemps la renommée de cette irréprochable famille, et qui avaient choisi le fils sur la garantie du nom de sa mère. L'agent si redouté apportait la nouvelle de sa nomination.

De retour à Paris, le jeune député se refusa aux intrigues qui tendaient à une restauration de la monarchie; il croyait encore à la possibilité d'une république équitablement gouvernée. Mais bientôt le parti vainqueur au 18 fructidor, mettant par erreur M. Royer-Collard au nombre de ses ennemis, fit annuler son élection. « Bien des gens, a-t-il dit depuis, ont été persécutés pour une opinion qu'ils n'avaient pas et que la persécution leur a donnée. » Ce fut à cette époque seulement que, dégoûté de la violence qu'il voyait présider au gouvernement, il commença de croire à l'utilité du retour de la monarchie. Il entretint même avec les princes exilés un commerce de lettres, dans lequel il leur déconseillait les conspirations, les troubles intérieurs, l'intervention étrangère, et leur recommandait d'attendre la vacance du pouvoir et surtout le vœu de la France.

Cette correspondance cessa dès la première année de l'empire. Ce

fut vers ce temps que M. Royer-Collard se maria. Il épousa mademoiselle de Forges-de-Chateaubrun, d'une ancienne famille noble du Berry. Il en eut trois filles et un fils. Son fils vécut à peine. L'aînée de ses filles mourut à trois ans et lui laissa un regret profond, dont il donna des signes toute sa vie. Pour élever ses deux autres filles et suppléer madame Royer-Collard, à qui une trop faible santé ne permettait pas d'entreprendre une tâche aussi continue que celle d'une éducation, il fit venir cette servante Marie-Jeanne, dont nous avons déjà parlé. Cette fille s'était encore fortifiée dans la dévotion difficile par la lecture d'ouvrages d'un choix sévère. Elle possédait sept ou huit cents volumes de ce genre, qu'elle lisait avec attention. Son langage et ses lettres gagnaient à cette étude une couleur et une élévation singulière. Ce fut avec son aide que M. Royer-Collard s'efforça de donner à ses enfants une âme fortement trempée.

Le père, en mettant auprès de ses enfants une maîtresse inflexible, indiquait assez par là ses propres sentiments. Il imposait lui-même le frein d'une main inexorable. Ce n'est pas que son cœur ne renfermât pour ses filles une profonde tendresse, ce n'est pas qu'il fût incapable de s'émouvoir, car l'émotion était souvent en lui si profonde qu'elle lui coupait la voix; ce n'est pas même que son esprit fût dépourvu de grâce naturelle, que dans l'intérieur de sa maison il ne s'abandonnât quelquefois à la gaîté et jusqu'au badinage; mais il voulait former des âmes fermes, et il aurait craint de les amollir par trop de caresses. Ce qui le poussait surtout dans cette voie, c'est qu'il avait vu les femmes de la fin du XVIIIe siècle, et qu'il avait gardé un vif dégoût de leur mollesse, de leur frivolité et du vide de leur esprit. Il opposait à ce tableau les images vénérables de sa mère et surtout de son aïeule. Il ne partageait pas cependant les croyances de la secte à laquelle elles appartenaient; il réprouvait l'interprétation des solitaires de Port-Royal sur la doctrine de la grâce : il la trouvait contraire au sentiment de notre liberté et à l'établissement d'une saine morale, qui ne peut se passer de l'idée du mérite et d'une entière responsabilité. « Ils ont les textes pour eux, disait-il, j'en suis fâché pour les textes. » Il répétait à ses enfants : « Il ne se peut pas que Dieu ne tienne aucun compte des efforts de l'homme et que le vent de la grâce souffle où il lui plaît. Ce serait le fatalisme turc ; il n'en est pas ainsi, mes enfants : Dieu est juste. » Mais il était resté frappé de la grandeur des caractères de la première génération de Port-Royal.

Dans sa maison, les actes de chaque jour s'accomplissaient régulièrement à la même heure. Il ne pouvait souffrir le désordre et il voulait que chaque objet eût sa place et chaque action son temps. Il ne permettait ni l'oisiveté, ni l'inattention, ni la légèreté, ni les jeux, ni les chansons. Toujours poursuivi par l'image de la molle existence des femmes du XVIIIe siècle, il disait à ses filles : « Je ne veux point que vous soyez des dames : je saurai bien vous en empêcher. » Il voulait qu'elles tinssent une classe destinée aux filles pauvres, non pour orner l'esprit de ces dernières, mais pour former leur cœur, leur apprendre à visiter les malades et à pratiquer le dévouement. « Il faut, disait-il, donner aux classes pauvres la plus grande élévation morale, en même temps que la plus complète simplicité de mœurs. »

N'attachant d'importance qu'à la raison, il redoutait l'influence de l'imagination et ne prisait pas beaucoup la culture des arts, surtout chez les femmes. Il ne conduisit jamais ses filles dans un musée, disant qu'il ne convenait pas qu'elles entrassent là où leurs yeux ne pourraient se porter partout avec chasteté. Il voulait que la femme fût douée des grâces du caractère plutôt que des ornements de l'esprit. Le courage, la force d'âme, voilà l'objet unique de ses éloges.

M. Royer-Collard s'astreignait lui-même à la vie la plus simple. Il avait en horreur les molles délices; il recherchait tout ce qui pouvait faire de notre passage sur cette terre une laborieuse épreuve. La privation et le sacrifice lui étaient chers. Il restreignait autant que possible la durée de son sommeil; si quelquefois, dans la journée, il se sentait accablé de fatigue, il s'étendait non sur un lit, mais sur le sol; il se refusait toutes les choses commodes : les voitures, les vêtements lâches qu'on porte dans l'intérieur de la maison, les tapis, les siéges larges et profonds, les vases, les statues, même les pendules. Il n'y avait que trois choses pour lesquelles il se relâchait de sa parcimonie : l'achat de ses livres, la distribution de ses charités et la représentation extérieure que lui imposaient les fonctions publiques et l'honneur de sa maison. Sauf quelques articles de littérature et de philosophie qu'il avait insérés dans le *Journal des Débats*, sous l'initiale P., M. Royer-Collard ne s'était jamais communiqué au public, lorsque M. Pastoret appelé dans le sénat, vint lui offrir d'être son successeur à la Faculté des lettres de Paris comme doyen et professeur d'histoire de la philosophie. M. Royer-Collard s'en défendit longtemps; mais il finit par céder aux instances de son ami et à celles de M. de Fontanes, qui le nomma malgré son refus.

M. Royer-Collard n'avait pas fait de la philosophie une étude particulière. Sa profonde instruction s'étendait aussi bien à l'histoire, à la littérature et aux sciences qu'à la philosophie. On peut même dire que son goût le plus vif était pour les lettres. Il passait sa vie dans la lecture et la méditation de Pascal, Corneille, Bossuet, Racine; il relisait sans cesse Labruyère, il cherissait Milton, qu'il pouvait apprécier dans sa langue. Thucydide fut le livre de sa vieillesse; il y joignit Platon, qu'il ne quittait presque pas. Quoiqu'il n'eût pas une connaissance approfondie de la philosophie, il se sentait cependant plus porté vers les philosophes du XVII[e] siècle que vers ceux du XVIII[e]. Il était trop clairvoyant pour ne pas apercevoir que la sensation ne pouvait rendre compte de toutes les connaissances, et particulièrement de l'idée du devoir qu'il plaçait au-dessus de toutes choses; mais il avait à choisir entre plusieurs guides. Ce fut le hasard qui le mit dans la voie de Reid. Il trouva sur le parapet d'un quai, à l'étalage d'un libraire, la *Recherche sur l'entendement humain*. Il en feuilleta quelques pages et fut charmé de la sagacité du philosophe écossais. Il acheta le livre pour un prix trop modique à son gré, l'emporta à la campagne, et employa toute une saison à le méditer. De là, il passa au grand ouvrage de Reid, sur les *facultés intellectuelles* et sur les *facultés actives*, qui n'était pas encore traduit en français. Il se borna d'abord à en traduire quelques pages, qu'il lisait à son auditoire, les accompagnant de ses réflexions. L'année suivante, étant devenu plus maître de son sujet,

il composa lui-même des leçons sur les questions traitées dans les ouvrages de Reid; il refondit la matière dans le moule de son propre esprit, et lui donna ainsi plus de solidité et d'éclat. On peut voir les fragments de ses leçons dans la traduction des œuvres de Reid donnée par M. Jouffroy.

Ces leçons ne portent pas seulement sur les connaissances des sens extérieurs, comme on l'a dit quelquefois; mais sur toute la perception externe, entendue dans l'acception la plus large, c'est-à-dire sur la connaissance de tout ce qui est hors de l'esprit et, par conséquent, sur les données de la raison pure. On est étonné de l'attention que prête à tous ces problèmes de métaphysique ce futur homme d'Etat, et de la profondeur à laquelle il s'est enfoncé dans un sujet auquel il s'est appliqué si peu de temps.

Le phénomène de la sensation est un phénomène très-complexe. Il était resté obscur non-seulement dans Descartes et dans son école qui refusait aux sens toute participation à la connaissance, mais même dans Locke et dans Condillac, qui en dérivaient toutes les idées. Reid montra dans la *Recherche sur l'entendement humain*, que les sens connaissent, qu'ils ne sont pas seulement le théâtre de certains mouvements à propos desquels, comme le disait Descartes, l'intelligence conçoit des idées qui lui sont propres et qui pourraient ne pas ressembler aux objets extérieurs; mais que les sens saisissent les objets extérieurs eux-mêmes, qu'ils les connaissent, c'est-à-dire qu'ils jugent de leur existence, et qu'en conséquence, la sensation contient un jugement. Reid fit voir que, faute d'avoir reconnu que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils prononcent un jugement sur l'existence de leur objet, tous les philosophes, aussi bien ceux de l'école de la sensation que ceux de l'école de la raison, s'étaient mis dans l'impuissance d'affirmer l'existence du monde extérieur. M. Royer-Collard fut extrêmement frappé de cette remarque, et il employa toute la première année de son enseignement à la développer. Dans la seconde année, il porta son étude sur les objets que l'esprit découvre, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire sur les connaissances de l'entendement pur ou, comme le dit Descartes, de l'intuition de l'esprit, *intuitus mentis*. Cette partie de son enseignement où il resserra et fortifia les découvertes de Reid sur les connaissances les plus importantes de l'esprit humain, est celle qui doit surtout fixer notre attention. Nous l'analyserons, en conservant, autant que possible, les expressions mêmes de l'auteur.

« Les sens, dit M. Royer-Collard, nous font connaître les qualités des corps; l'entendement pur nous fournit le principe d'induction ou l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature, le principe de causalité, la notion de la substance, de l'espace et du temps. Le principe d'induction contient les deux jugements suivants : 1° l'univers est gouverné par des lois stables; 2° il est gouverné par des lois générales. Les qualités de la nature qui sont connues dans un point de la durée, sont connues pour tous les autres points; celles qui sont connues dans un seul cas, le sont pour tous les cas semblables. L'induction nous donne l'idée de l'avenir et rend possible le jugement par analogie. Sans l'induction, il n'y aurait que des faits particuliers et passagers;

la nature bornée au moment présent, serait pour nous comme un vaste cadavre. Les sciences physiques reposent sur l'induction, et les sciences mathématiques sur la déduction. Le principe d'induction n'est pas un principe nécessaire comme le principe de causalité et la notion de la substance, de l'espace et du temps, et il ne dérive cependant pas de l'expérience; il en découle si peu, qu'il agit le plus fortement à l'âge où l'expérience est la plus faible. L'induction est encore ce qui nous fait communiquer par le langage avec nos semblables. Sans elle, comment saurions-nous que les hommes emploient aujourd'hui les signes dans le même sens qu'hier, et qu'ils leur conserveront demain la même signification qu'aujourd'hui? D'où nous vient cette prescience des actions libres de l'homme? Elle nous vient de notre nature elle-même : il faut donc mettre l'induction au nombre des principes intellectuels qui se distinguent de nos sens.

« Le principe de causalité s'exprime en ces termes : Tout ce qui commence d'exister a une cause, expression qu'il ne faut pas confondre avec cette proposition tautologique : Tout effet a une cause. Dès qu'on pose l'effet, on pose la cause, puisque le mot *effet* signifie un phénomène produit par une cause; mais l'expression *ce qui commence d'exister* ne contient pas l'idée de cause; il faut donc l'y ajouter : c'est l'expérience qui nous donne la notion de ce qui commence d'exister; mais ce n'est pas elle qui nous fournit l'idée de la nécessité de la cause. Ce principe est ou un préjugé, ou un produit du raisonnement, ou une généralisation de l'expérience, ou un principe primitif, évident de lui-même, fourni par la raison pure. S'il est un préjugé, qu'on tâche de le détruire; s'il est un raisonnement, qu'on en montre les prémisses; s'il est une généralisation de l'expérience, il sera général, mais non absolu, nécessaire, universel. L'expérience extérieure ne peut produire ce principe, car elle ne nous montre qu'une succession de phénomènes. L'expérience intérieure nous donne bien la notion d'une cause, c'est-à-dire de celle que nous sommes, car le *moi* est une cause; mais c'est une cause spéciale et non une cause universelle et nécessaire. Il reste donc que la notion d'une cause nécessaire et éternelle soit un principe évident de lui-même, fourni par la raison.

« Le principe de la substance est immédiat comme le principe de causalité, et n'est dérivé d'aucun autre. Dire que le néant n'a pas d'attribut, pour prouver que la substance existe, c'est faire un cercle vicieux. Il ne faut pas raisonner sur cette notion comme les anciens et les scolastiques; il ne faut que la constater. Si l'idée de la substance est relative à celle de la qualité, on ne doit pas la nier pour cela, comme le fait Condillac. Nous acquérons à la fois l'idée de qualité et l'idée de substance : l'une par la perception des sens extérieurs ou de la conscience, l'autre par l'entendement. Nous ne disons pas que nous soyons froissés par la dureté, mais par quelque chose de dur. On prétend que la substance n'est que la collection des qualités; mais une collection suppose trois choses : 1° des individus existant réellement dans la nature; 2° un rapport de similitude entre ces individus; 3° un esprit qui aperçoit ce rapport. Or, ici les individus ne seraient que des abstractions, telles que la dureté, l'étendue, la forme ou la pensée, la sensibilité et la volonté, et il n'y aurait ni corps ni esprit. De plus,

quel rapport de similitude existe-t-il entre la dureté et l'étendue, entre la pensée et la sensibilité? Dira-t-on que ces qualités existent dans le même lieu? Mais qu'est-ce que le lieu? Une qualité ou une substance? Si c'est une qualité, ajoutez-la aux autres qualités; s'il est une substance, la substance est donc autre chose que la collection des qualités. Enfin, que sera l'esprit qui aperçoit la collection? S'il est lui-même une collection qui en perçoive une autre, ce sera une addition qui aura la vertu d'additionner. Condillac dit que le *moi* est une collection de sensation; mais de deux choses l'une : ou la première sensation est sentie, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, qu'on explique ce que c'est qu'une sensation non sentie; si elle est sentie, il y a un *moi* qui la sent. Le *moi* est déjà à la première sensation; il est donc autre chose que la collection des sensations. Condillac dit encore : Un corps est une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc.; mais est-ce la dureté qui est dans la forme ou la forme qui est dans la dureté? ou si elles ne sont pas l'une dans l'autre, comment s'unissent-elles? Il faut qu'il y ait au fond de la collection une chose dans laquelle résident les qualités, c'est-à-dire une chose qui soit figurée, dure, mobile, etc., sur laquelle s'appuie la collection, et que la collection ne crée pas. La collection n'est pas la même aux yeux de tous les individus, car elle est plus ou moins complétement connue de l'un que de l'autre, et cependant tout le monde se fait la même idée de la substance; donc l'idée de la substance ne dépend pas de l'idée de la collection. La cause principale des erreurs que l'on commet sur la substance est l'ambition de faire dériver toutes les connaissances humaines d'une seule origine. La substance et la qualité ne sont séparées que par la pensée et par le langage, qui sont des analyses; mais elles sont inséparables dans la réalité. Nous ne savons point quelle est la nature de la substance; nous savons seulement qu'elle existe. Il y a dans toute science des bornes qu'elle ne peut passer. La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.

« La notion de l'espace est actuellement dans notre intelligence. Nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente. Il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace. Nous sommes forcés de le concevoir infini. Nous ne pouvons nous former une image sensible de l'espace infini; nous le concevons seulement. L'espace est conçu comme éternel et indestructible. C'est une notion nécessaire qui nous impose une croyance absolue. Cette notion ne dérive point de l'expérience : nul de nous n'a vu l'infini; ni du raisonnement : où en est le principe? Il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive de notre intelligence. La circonstance psychologique dans laquelle nous a été donnée la notion de l'espace, est la perception de la solidité par le toucher. L'espace que nous concevons à propos de la solidité, laisse celle-ci bien loin en arrière; car il devient, dans notre esprit, universel et éternel. Il ne faut ni confondre l'espace avec l'ordre et la situation des corps, ainsi que l'a fait Leibnitz; ni le regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke. Si l'espace était un attribut de Dieu, aucune pensée humaine ne les au-

rait séparés, et l'esprit passerait de l'un à l'autre, comme il passe de la modification à la substance. L'espace est distinct du corps et de Dieu; il est aussi distinct de notre esprit, et il existe en lui-même.

« Pour rendre compte de la notion de la durée, il faut distinguer la durée contingente et la durée absolue. La notion de la première est due à la mémoire, dont l'objet est une chose passée. On ne peut concevoir une chose passée sans concevoir la durée du *moi* entre cette chose et le moment présent. La notion de la durée ne vient pas de la notion de succession, car la possibilité de la succession présuppose la durée; elle ne vient pas, non plus, de la notion du mouvement, car la notion du mouvement implique déjà celle de la durée, et il suffit, d'ailleurs, de la mémoire de nos pensées pour nous donner l'idée de la durée. Il n'est même pas besoin d'une suite de pensées pour nous donner la notion de la durée. Cette notion nous viendrait dans une seule opération de notre esprit, puisque cette opération aurait elle-même une durée. Nous n'aurions pas l'idée de l'espace sans le toucher, ni l'idée de la durée sans la mémoire. La durée ne nous est donnée que comme *notre* dans la mémoire; par induction, nous concevons que toute chose dure, comme nous durons nous-mêmes. Quand on dit que les choses extérieures durent, on veut dire qu'elles coexistent à tous les instants de notre durée. Nous seuls, nous réalisons, nous localisons, en quelque sorte, la durée observable, comme les corps seuls réalisent l'étendue, objet de l'observation; et de même que, pour nous, la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle qui nous est accordée et qui s'écoule en nous. En un mot, la durée observable ne sort jamais du *moi*, pas plus que l'étendue observable n'y peut entrer. Le mouvement volontaire nous donne une mesure exacte de la durée, parce que l'activité de l'âme y est plus marquée que partout ailleurs, et que la seule durée que nous mesurions est celle de l'activité de l'âme. La mémoire nous atteste que chaque effort volontaire simple est d'égale durée; or, comme chaque effort peut se traduire au dehors par un pas, c'est-à-dire par un mouvement, et, en conséquence, par une portion d'étendue, nous avons des parties d'étendue qui sont entre elles comme les durées de nos efforts volontaires; et si nous sommes sûrs de l'uniformité de ces durées, nous pouvons appliquer la mesure de l'étendue parcourue à la mesure de la durée écoulée. Au lieu de nos pas, supposez le mouvement d'un pendule, dont nous vérifions l'égale durée en la comparant à celle de nos efforts volontaires, et vous comprendrez comment les oscillations du pendule peuvent nous servir à mesurer la durée du jour. D'où vient que nous estimons si diversement les parties de notre propre durée? De ce qu'on les *estime* et de ce qu'on ne les *mesure* pas. Pour les mesurer, il faut 1° faire attention à la durée de notre activité; 2° diviser mentalement cette durée en parties observables, comme on l'a indiqué plus haut dans l'exemple du mouvement volontaire; 3° additionner toutes ces parties. Or, c'est ce qu'on ne fait pas. On ne se trompe d'ailleurs que sur des durées de grande étendue. Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, appelez quelqu'un : le moment rempli par cet acte ne vous paraîtra

ni plus long ni plus court que de coutume. L'homme est incapable de mesurer la durée sans la traduire au dehors par une étendue, et de mesurer l'étendue sans la durée; car, pour mesurer la durée, il faut compter, et pour compter, il faut durer : c'est le temps qui est le père du nombre.

« A l'occasion de notre durée, la seule que nous observions par la mémoire, nous concevons la durée des choses contingentes hors de nous, et enfin une durée indépendante de nous et des choses matérielles, durée invariable, illimitée, éternelle, universelle, nécessaire. Ces deux autres durées ne sont pas déduites de la mienne; elles me sont données à son occasion. Elles ne sont pas, non plus, des abstractions réalisées, car une abstraction réalisée, c'est une qualité remise dans son sujet. Si la durée d'autrui est l'abstraction de ma durée réalisée, qu'en résultera-t-il? L'abstraction de ma durée étant la durée réalisée ou remise dans son sujet, elle me donnera *moi* durant, et non pas la durée d'autrui. S'il n'y a au dehors de moi que ma durée réalisée, rien au dehors de moi n'a une durée qui lui soit propre, et le monde est une chimère. Mon père ne dure pas : c'est ma durée que je vois dans ce que j'appelle la sienne, et c'est ici le fils qui engendre le père. La durée d'autrui n'est donc pas une abstraction de la mienne, et la durée absolue n'est pas abstraite de la mienne, ni de celle des autres choses; elle en est indépendante. Selon Condillac, il n'y a que des durées relatives, et ce qui est un millier de siècles pour les uns peut être, non pas seulement en apparence, mais réellement et en soi, un instant pour les autres. Si on peut mettre un siècle en un instant, on peut mettre Paris dans une bouteille. Nous pouvons nous tromper sur la mesure de la durée et de l'étendue, mais nous concevons l'une et l'autre comme invariables en elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent pour nous indépendants des objets qui les introduisent dans notre pensée. Ils ne peuvent être supposés anéantis, quoique l'objet qu'on a touché ou dont on se souvient puisse l'être. Ils deviennent universels et immuables. Nous ignorons ce que sont le temps et l'espace, mais nous les regardons comme indépendants de notre pensée. Le temps et l'espace sont infinis et non pas seulement indéfinis. L'indéfini peut avoir des limites, dont on fait abstraction pour le moment, et ces limites on peut les déplacer toujours sans jamais les faire disparaître, tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites ne peuvent être atteintes. »

On voit que cette doctrine ne contient pas seulement une théorie sur l'exercice des sens extérieurs, mais des vues sur la cause, la substance, l'espace et le temps, c'est-à-dire sur toutes les matières de la métaphysique. Nous n'avons que peu de chose à reprendre dans ce système. Dans les explications que M. Royer-Collard donne sur la notion de la substance, il suppose, comme Reid, que l'expérience ne nous montre pas la substance, même en nous; que la conscience ne nous atteste que nos qualités, et que c'est une autre faculté qui nous fait affirmer que sous ces qualités il y a une substance. Mais si la conscience ne nous fait pas connaître le *moi* lui-même, comment distinguons-nous notre pensée de la pensée d'autrui? comment, à la vue de l'amour, de la haine, de la crainte, de l'espérance, disons-nous : *j*'aime, *je* hais, *je* crains, *j*'espère, et non pas : *il* aime, *il* hait, *il*

craint, *il* espère? Comment la substance que l'entendement nous fait supposer sous ces qualités est-elle la nôtre et non pas celle d'autrui? Il faut que dans mes qualités il y ait déjà quelque chose de moi, et que la conscience me montre à la fois l'un et l'autre. De même que dans l'explication du principe de causalité, M. Royer-Collard avait reconnu que la conscience nous montre d'abord le *moi* comme cause, et que nous nous élevons de là à la connaissance d'une cause distincte du *moi*, éternelle et nécessaire, de même notre philosophe aurait dû reconnaître que la conscience nous montre le *moi* dans ce qu'il a d'invariable et de variable, c'est-à-dire à la fois comme *sujet* et qualité, et que nous nous élevons de là, par une autre faculté que la conscience, à la perception ou à la connaissance d'une substance hors de nous, absolue, indépendante et nécessaire.

Cette légère critique n'empêchera pas de reconnaître la profondeur de la philosophie de M. Royer-Collard. Elle embrasse, comme on voit, le problème de toute la connaissance humaine. Après avoir établi d'une main très-ferme, à l'imitation de Reid, la véracité de la connaissance fournie par les sens, il a recueilli toutes les connaissances que l'entendement pur ajoute à la connaissance sensitive; il les a rassemblées dans une forte synthèse qui ne se trouve pas chez Reid. Il a placé d'un côté la croyance inductive, qui dépasse la portée des sens, mais qui ne fournit pas de principes nécessaires, et de l'autre, la connaissance nécessaire qu'il réduit à quatre principes : le principe de causalité, le principe de substance, la notion de l'espace pur et la notion du temps absolu. On regrette pour la philosophie qu'un esprit aussi délié et aussi ferme n'y ait pas consacré sa vie. Doué d'autant de perspicacité que Reid, avec plus de force de généralisation, il aurait donné aux analyses du philosophe écossais l'ensemble qui leur manque, il aurait ramassé de sa main puissante tous ces excellents matériaux et en aurait construit un solide et imposant édifice.

Lorsque M. Royer-Collard avait paru à la Faculté des lettres, la philosophie y jetait déjà un vif éclat. C'était celle de la fin du XVIIe siècle, mais améliorée par les réformes d'un philosophe plus clairvoyant, de M. Laromiguière. Ce professeur joignait à la finesse de l'esprit le charme d'une parole facile, claire, élégante, et relevée encore par l'accent méridional. Il attirait dans les sombres murs du collége du Plessis, où se tenait alors la Faculté des lettres, une foule brillante et mondaine. Les jeunes disciples de l'Ecole normale, auxquels on n'avait point enseigné de philosophie dans les lycées, étaient étonnés de cette nouveauté, que les grâces du maître rendaient encore plus séduisante. C'est au milieu de ce succès populaire qu'apparut la grave et sévère figure de M. Royer-Collard. Au lieu d'une abondante improvisation, une lecture un peu traînante; au lieu de ces brillantes clartés répandues sur des sujets faciles, des profondeurs obscures qui descendent jusqu'aux questions les plus cachées; au lieu d'une parole ample et développée, un style concis et resserré. Une forme nouvelle et une doctrine plus nouvelle encore : l'auditoire s'étonne; l'Ecole normale, peu préparée à l'intelligence des problèmes épineux de la philosophie, écoute sans comprendre, mais est retenue par l'austère beauté du langage. Dans l'intérieur de ses murs, elle se divise par

groupes et lit curieusement les exemplaires du discours d'ouverture que le professeur a fait distribuer. Elle admire cette concision expressive, cette propriété savante, cette couleur sobre et juste. Le mérite évident de la forme couvre et fait accepter peu à peu les aspérités du fond. C'est la beauté littéraire qui introduit dans l'école la philosophie nouvelle, qui fait prendre le temps de reconnaître et d'apprécier la solidité de la doctrine. Cette philosophie, une fois introduite, y prend racine, s'y étend, s'y développe et y fleurit encore aujourd'hui.

Les événements de 1814 vinrent enlever M. Royer-Collard à l'enseignement. La royauté rétablie trouva en lui un partisan déjà ancien, que recommandait la correspondance qu'il avait entretenue avec le roi, par l'intermédiaire de l'abbé André et de l'abbé de Montesquiou. Ce dernier étant devenu ministre de l'Intérieur, M. Royer-Collard fut placé auprès de lui comme directeur de l'imprimerie et de la librairie. Pendant le cours de la première restauration, il soutint de ses conseils M. de Montesquiou et commença à lutter contre les exigences du parti de l'émigration. On aperçut l'influence de ce parti dans la formation de la maison militaire du roi, dans quelques prétentions de la noblesse et du clergé. M. Royer-Collard sentit le souffle de l'esprit ancien dans une tentative qui fut faite auprès de lui-même. On lui offrit des lettres de noblesse, comme si un titre suranné pouvait donner à son nom plus de valeur que le mérite de celui qui le portait. « Dites au ministre, répondit-il, que j'ai assez de dévouement pour oublier cette impertinence. »

Le retour de Napoléon le dépouilla de ses fonctions de directeur de l'imprimerie. Il avait conservé son titre de professeur et de doyen à la Faculté des lettres. Il signa en cette qualité l'acte additionnel aux Constitutions de l'empire.

La seconde restauration le trouva peu empressé. « Comment choisir, s'écria-t-il, entre le despotisme de Napoléon, et le gouvernement de ces malheureux princes qui reviennent dans les bagages de l'étranger? » Cependant le roi Louis XVIII, instruit par la récente catastrophe dont il avait été victime, avait pris la résolution de faire une plus grande part aux intérêts de la France nouvelle. Il s'était entouré d'un ministère dont les sentiments modérés pouvaient rassurer les esprits contre les influences des partisans de l'ancien régime. M. Royer-Collard fut bientôt nommé président de la commission de l'Instruction publique, et envoyé par son département à la Chambre des députés. Il n'avait répudié aucune des idées salutaires de 1789 : il voulait favoriser le progrès de la raison et des sciences, et maintenir l'abolition des priviléges, l'égalité des cultes et la complète sécularisation de l'Etat. Il voulait que l'armée, les cultes, la justice et l'enseignement restassent sous la main du pays, et qu'en un mot aucune exception ne vînt détruire l'unité de la France. Il pensait qu'une royauté héréditaire, tempérée par des conseils où viendrait siéger l'élite de la nation, était la forme la plus propre à protéger tous les intérêts du pays ; mais la forme ne lui fit jamais oublier le fond. L'organisation du gouvernement n'était pour lui qu'un moyen ; le but était l'abolition de tout privilége, le progrès des sciences et des lumières, l'unité de l'Etat

fondée, non sur le culte qui était divers, mais sur la justice, qui devait être uniforme.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer en détail la vie parlementaire de M. Royer Collard; il nous suffira d'indiquer les idées politiques qu'il essaya de faire prévaloir, et qui sont dans une étroite alliance avec la philosophie. Après avoir lutté contre la Chambre de 1816, toute remplie des partisans de l'ancien régime, et avoir contribué à la faire dissoudre, il se trouva, dans la session de 1817, d'accord avec le roi et le ministère, qui étaient favorables aux intérêts de la France régénérée. Il consentit donc à leur accorder un certain pouvoir sur les journaux : « Il s'agit uniquement de savoir, dit-il, si le gouvernement du roi sert la nation, ou s'il sert un parti. En définitive, c'est sous cette question que sont cachées toutes les autres.... Or, nous pensons, nous, que le gouvernement appartient en ce moment aux grands intérêts qui font l'objet de notre sollicitude. » Il montrait par là que les formes politiques n'étaient pour lui que des moyens de conserver la constitution civile de la France nouvelle.

Un de ces grands intérêts était la complète égalité des consciences et des cultes, et, par conséquent, la direction de l'éducation publique par des mains laïques, sous l'autorité de l'Etat. C'était aussi l'un des intérêts nouveaux que les partisans de l'ancien régime attaquaient avec le plus d'ardeur. Pour reconstituer une Eglise dominante, il fallait changer les esprits en France, et l'on espérait changer les esprits en mettant l'instruction entre les mains du clergé. Dans un discours prononcé le 25 février 1817, M. Royer-Collard repoussait cette agression avec une extrême énergie. « L'Université, dit-il, n'est autre chose que le *gouvernement* appliqué à la direction *universelle* de l'instruction publique. Elle a été élevée sur cette base fondamentale, que l'*instruction* et l'*éducation publique appartiennent à l'Etat*, et sont sous la direction supérieure du roi. Il faut renverser cette maxime ou en respecter les conséquences ; et pour la renverser il faut l'attaquer de front ; il faut prouver que l'instruction publique, et avec elle les doctrines religieuses, *philosophiques* et politiques qui en sont l'âme, sont hors *des intérêts généraux de la société ;* qu'elles entrent naturellement dans le commerce comme les besoins privés, qu'elles appartiennent à l'industrie comme la fabrication des étoffes, *ou bien, peut-être, qu'elles forment l'apanage indépendant de quelque puissance particulière qui aurait le privilége de donner des lois à la puissance publique....* L'Université a donc le monopole de l'éducation, à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice, ou l'armée celui de la force publique. »

Dans la session de 1819, l'opposition de droite, toujours préoccupée du désir de faire prédominer le culte catholique, voulait que l'on punît les offenses à la religion et non les offenses à la morale publique, alléguant qu'il n'y a point de morale sans religion: ce qui est vrai si on entend parler de la religion commune à tous; ce qui n'est plus vrai si l'on entend parler exclusivement de la religion catholique. M. de Serre prononça, en qualité de garde des sceaux, un excellent discours dans lequel il montra que le lien commun des Français n'était plus le culte, mais la morale; que nous avons des dogmes politiques fixes, mais non

des dogmes religieux communs à tous les Français; que nous ne pouvons établir de lois pour faire respecter des dogmes religieux qui n'obligent pas tous les citoyens; que la morale publique est celle qui est révélée par la conscience à tous les peuples, comme à tous les hommes, parce que tous l'ont reçue de leur divin auteur en même temps que l'existence; qu'il n'est jamais arrivé que tous les caractères sacrés de cette morale aient été effacés; que, plus une religion a sanctionné cette morale commune à toutes, plus elle a été sainte, et que c'est l'honneur immortel du christianisme de l'avoir portée au dernier degré de pureté et de sublimité.

Ces principes étaient ceux de M. Royer-Collard. Il avait souvent pris en main la cause de la philosophie, qu'on attaquait déjà et qu'on voulait retrancher des études. « Le pays qui a donné Descartes à l'Europe, avait-il dit, ne repoussera pas le flambeau allumé par ce grand homme. Sans la philosophie il n'y a ni littérature ni science véritable. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, *non à l'ignorance*, qu'il appartient de les combattre, à elle seule qu'il est réservé de les détruire.... La pensée a maintenant retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la morale son autorité, l'homme ses destinées immortelles. »

A la fin de 1819, se trouvant en désaccord avec le gouvernement au sujet d'une loi sur les élections, dans lesquelles le ministère voulait augmenter l'influence des partisans de l'ancien régime, M. Royer-Collard donna sa démission de président de la commission de l'Instruction publique. Quelque temps après, le ministère lui ôta son titre de conseiller d'Etat, enveloppant dans sa disgrâce M. Guizot, que M. Royer-Collard avait proposé à M. de Fontanes pour la chaire d'histoire moderne à la Faculté des lettres, et M. Camille Jordan, qui était toujours demeuré uni à M. Royer-Collard depuis le conseil des Cinq-Cents.

L'un des vœux les plus ardents de la faction de droite était de reconstituer le clergé sur ses anciennes bases, d'en faire un corps indépendant de l'Etat, pour qu'il arrivât bientôt à le dominer. On revint au projet de 1816, de lui constituer une dotation inaliénable, et d'abord de faire accroître au budget du clergé les pensions ecclésiastiques à mesure de leur extinction. M. Royer-Collard se chargea de repousser cette nouvelle attaque. Il traça la situation du clergé dans la société nouvelle. « L'alliance entre l'Etat et le clergé, dit-il, consiste en ce que, de la mission divine du prêtre l'Etat fait une magistrature sociale, la plus haute de toutes, puisqu'elle a pour *fonction* d'enseigner la religion. Le prix de l'*alliance*, qu'on excuse cette expression nécessaire, est la protection; la condition, c'est que le prêtre *restera dans le temple*, et qu'il n'en sortira point pour troubler l'Etat. Voilà la matière de tous les concordats. La condition des ministres de la religion catholique est nouvelle surtout en ce qu'ils sont placés, *à l'égard des cultes chrétiens, sous la loi de l'égalité*, à l'égard de la société, sous la loi de la liberté de conscience.... Sous des formes bénignes, le concordat de 1817 cachait la contre-révolution dans le clergé. Je juge la révolution aussi sévèrement qu'il convient et que la justice l'exige; mais je ne crois la contre-révolution bonne, ni permise nulle part.... Des

traitements fixes ont remplacé les dotations territoriales : ainsi le clergé catholique est une *magistrature légale*, instituée sur les mêmes bases et le même plan que l'ordre judiciaire. »

Le ministère, en 1825, proposa une loi sur le sacrilége. Il y avait des peines dans nos codes contre ceux qui avaient outragé les objets ou les ministres d'un culte. On voulait davantage; on voulait non-seulement augmenter la peine, et, par exemple, couper le poing au coupable, mais forcer la loi à faire profession de la religion catholique, et à nommer *sacriléges* les outrages qui seraient adressés à cette religion. On voulait, selon l'expression de M. Royer-Collard, que cette religion tout entière fût tenue pour vraie, et les autres pour fausses; qu'elle fît partie de la constitution de l'Etat, et de là se répandît dans les institutions politiques et civiles, ou autrement, disait-on, l'Etat professe l'indifférence des religions, il exclut Dieu de ses lois, *il est athée.* M. Royer-Collard prononça sur ce sujet son discours le plus éloquent, celui qu'il préférait lui-même à tous les autres. « Les gouvernements, dit-il, sont-ils les successeurs des apôtres et peuvent-ils dire comme eux : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous? » Ils ne l'oseraient; ils ne sont pas les dépositaires de la foi, et ils n'ont pas reçu d'en haut la mission de déclarer ce qui est vrai en matière de religion, et ce qui ne l'est pas. »

M. Royer-Collard ajouta que si l'on frappait la profanation des hosties, il faudrait bientôt frapper le blasphème, l'hérésie, l'incrédulité. « De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable en un seul point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à toute autre espèce d'outrage? » Il conclut que le gouvernement deviendrait théocratique, mais que, si la théocratie avait pu dans d'autres temps surprendre encore quelque autorité à la faveur de l'ignorance, elle ne serait de nos jours qu'une imposture décriée, à laquelle la *sincérité* manquerait d'une part et la *crédulité* de l'autre. « Il est faux, poursuivit-il, qu'on ne sorte de la théocratie que par l'athéisme.... Ouvrez le budget : vous y trouverez que l'Etat acquitte annuellement trente millions pour les dépenses du seul culte catholique. La loi de finances, au moins, n'est pas athée. Mais voici une preuve plus convaincante, s'il est possible, que Dieu n'est pas exclu de nos lois : c'est que les lois elles-mêmes se sont mises, et avec elles la société entière, sous la protection du serment.... Quoi ! le serment est un acte de religion où Dieu, partout présent, intervient comme témoin et comme vengeur; et quand les lois se confient sans cesse au serment, que sans cesse elles le prescrivent et peut-être le prodiguent, on ose dire que Dieu est exclu de ces mêmes lois, et que l'Etat est légalement athée!... Cet anathème lancé de toutes parts et avec tant d'éclat n'est que le cri de l'orgueil irrité, une vengeance tirée de la loi dont la molle indifférence a négligé de déclarer une seule religion vraie et toutes les autres fausses. La liberté et *l'égale protecton des cultes*, voilà tout l'athéisme de la Charte. » Examinant ensuite le rôle politique de la religion, il fit remarquer finement que les fausses religions ont, pour la stabilité et la splendeur des sociétés, les mêmes avantages que la vraie. Il opposa les prospérités de l'hérétique Angleterre à la décadence de la catholique Espagne, et,

remontra que, dans l'alliance qu'on appelait sainte, le premier rang appartenait à la Russie, que nous tenons au moins pour schismatique.

La dernière lutte soutenue par M. Royer-Collard fut dirigée contre le projet de loi par lequel la faction de droite voulut envelopper la presse de liens plus forts que ceux qu'elle lui avait donnés jusqu'alors. L'indignation avait été le ton dominant du discours contre la loi du sacrilége; les dernières paroles de M. Royer-Collard furent marqués par l'accent de l'ironie et du mépris : « Dans la pensée intime de la loi, dit-il, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper, libre et intelligent, au milieu de l'univers : de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse vient réparer la faute de la Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innocence des brutes ! »

Les partisans du privilége, en faisant voter la septennalité dans l'année 1824, s'étaient crus possesseurs de la Chambre et du pays pour longtemps, et cependant, déjà en 1827, ils ne se sentaient plus assurés de la majorité dans le parlement, et ils voulaient essayer de la recomposer d'éléments nouveaux, qu'ils espéraient voir plus favorables à leurs desseins. Ils firent donc dissoudre la Chambre des députés et convoquer les colléges électoraux. M. Royer-Collard reçut alors la récompense de ses longs combats pour les intérêts de la France nouvelle : il fut élu par sept départements.

L'Académie française voulut aussi concourir à l'éclat de son triomphe et lui ouvrit ses portes. Elle ne pouvait d'ailleurs se dispenser d'appeler dans son sein un écrivain dont le langage était si pur et si élevé, et qui était le premier orateur politique de ce temps.

Nommé président de la Chambre des députés pendant les sessions de 1828 et 1829, M. Royer-Collard, satisfait des efforts du ministère pour concilier la liberté et la prérogative royale, essaya de contenir le zèle de ses amis; mais sa voix ne fut pas entendue, et le ministère Martignac n'ayant pu réussir à faire recevoir de la Chambre la loi qu'il venait de lui présenter sur l'organisation départementale, le roi prit avantage de cet échec essuyé par un cabinet qui n'était pas de son choix : il forma alors le ministère déplorable qui inspira au pays de si tristes pressentiments, et qui ne tarda pas à amener la chute de la dynastie.

M. Royer-Collard vit cette révolution avec une extrême répugnance; il n'aurait pas voulu qu'on répondît à une violation de la Charte par une autre violation. « Les révolutions, dit-il, vendent cher les avantages qu'elles promettent. La postérité jugera si celle-ci était inévitable ou si elle pouvait s'opérer à d'autres conditions. » Cependant il ne se retira point de la Chambre, parce que, derrière la révolution politique, il entrevoyait des tentatives de révolution sociale, et qu'au-dessus des dynasties et des gouvernements, disait-il, règne la question permanente, la question souveraine de l'ordre et du désordre, du bien ou du mal, de la liberté ou de la servitude. Il prit la parole dans la discussion sur la constitution de la Chambre des pairs, en 1831, et plus tard, en 1835. En 1839, après le triomphe de la coalition, il se retira définitivement de la carrière politique.

Cependant M. Royer-Collard approchait peu à peu de sa fin. Il était

depuis longtemps résigné à la mort; et il se mit tranquillement à en faire les apprêts. Il avait résolu d'aller mourir à la campagne, au milieu de sa famille et de ses métayers, entre les bras du curé de son village. Il avait fait enseigner à ses enfants les dogmes et les actes d'une religion sévère, mais il n'en suivait pas lui-même toutes les pratiques. Quels étaient ses motifs? Nul ne peut le dire, car il a souvent répété qu'il ne s'était révélé à personne tout entier. Quoi qu'il en soit, il se trouvait ainsi dans une contradiction pénible pour lui et surtout pour ses filles. Il leur disait : « J'ai la foi qui croit, mais je n'ai pas la foi qui voit; elle est si précieuse, cette foi, qu'il faudrait aller la chercher jusque dans les entrailles de la terre. Je ne suis pas tel que je le voudrais pour m'approcher de l'autel; si je voulais y aller, je tomberais. » On lui répondait « qu'à force de respecter la loi, il la violait. » Il voulut cependant, trois ou quatre ans avant sa mort, recevoir les entretiens d'un prêtre; et l'année qui précéda sa fin, il dit à sa fille, car il n'en avait plus qu'une alors : « Je suis maintenant résolu d'accomplir ce que j'ai toujours différé par la remise au lendemain. » Mais, soit par un reste d'hésitation, soit par la répugnance naturelle à la secte de sa mère pour la fréquence des sacrements, il ajourna pour lui la communion aux derniers moments de sa vie.

Dans l'été de 1845, M. Royer-Collard partit pour la campagne, devançant comme à l'ordinaire le départ de sa famille. Il dit, en arrivant dans la cour du château, qui était comme le rendez-vous des métayers au moment du repos, et qu'il trouva remplie de paysans : « Mes amis, je viens mourir au milieu de vous. J'ai voulu vous revoir encore une fois, m'occuper de pourvoir à vos besoins de cet hiver et vous faire profiter des dépenses et des libéralités inséparables même des plus simples funérailles. » Il se fit porter dans sa chambre et n'en sortit presque plus; il n'admit auprès de lui que le médecin et le curé. Il dit à celui-ci : « Ne demandez pas au ciel pour moi la guérison; demandez-lui la patience et la soumission, » et il ne s'occupa plus que des préparatifs de sa mort, disposant lui-même, soit les objets qui devaient servir aux cérémonies funèbres, soit les dons qu'il voulait laisser après lui. Il n'entretint sa pensée que de méditations sur le moment suprême, et l'on trouva, quand il ne fut plus, tous ses livres marqués par les signets aux passages qui traitent de la mort.

Lorsque sa famille vint le rejoindre, il ordonna que son gendre fût d'abord admis seul auprès de lui. Il voulait compter exactement le nombre de moments qu'il lui restait à vivre. Il exigea une réponse sérieuse, et comme on la doit faire à un homme qui ne craint pas la mort; il l'obtint, et fut confirmé dans l'opinion que sa fin était prochaine. Il reçut alors le reste de sa famille. Il fixa lui-même la nuit où l'on devait lui donner les sacrements, fit dresser un autel dans sa chambre par les mains de ses proches, et il leur disait avec sérénité : « Je suis pas à pas les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses; je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets. » Ses dernières paroles furent celles-ci : « Il n'y a dans ce monde de solide que les idées religieuses; ne les abandonnez jamais, ou si vous en sortez, rentrez-y. »

A. G.

RUCKERT (Joseph), né à Beckstein, dans la Franconie, en 1771, mort à Wurtzbourg, professeur d'histoire de la philosophie, en 1813 ou 1823, essaya de fonder, au commencement de ce siècle, une nouvelle philosophie, sur des bases purement pratiques. Après avoir fait la critique de tous les philosophes, ses devanciers, depuis Thalès jusqu'à Fichte, il arrive à l'exposition de sa propre doctrine dans un ouvrage intitulé : *Le Réalisme, ou Fondement d'une philosophie exclusivement pratique*, in-8°, Leipzig, 1801 (all.). Il publia plus tard un autre écrit : *Du Caractère de toute vraie philosophie*, in-8°, Bamberg et Wurtzbourg, 1805. Mais la tentative de Ruckert n'eut aucun succès. Elle rencontra un seul partisan, dans la personne de Weiss, qui ne tarda pas à l'abandonner pour d'autres idées. X.

RUYSBROEK (Jean), et non pas Rusbrock, un des plus célèbres mystiques du XIVe siècle, naquit en 1293, dans le village dont il porte le nom, entre Bruxelles et Halle. Dès l'âge de quinze ans, montrant déjà un goût prononcé pour la vie contemplative, il quitta l'étude des lettres pour celle de la théologie; mais là même son esprit ne put se plier à aucune règle, à aucune méthode précise, et se laissa entraîner dans les voies de la rêverie et de la spéculation solitaire. Aussi n'est-ce point à son savoir qu'il a dû sa renommée. Ses lectures ne s'étendaient pas au delà de saint Augustin, du prétendu Denis l'Aréopagite, et de quelques Pères de l'Eglise. Il écrivait en flamand, sa langue maternelle, et c'est à Surius, un de ses disciples, qu'on doit la traduction latine de ses œuvres. Consacré prêtre à vingt-quatre ans, nommé vicaire, puis curé de Sainte-Gudule, à Bruxelles, Ruysbroek arriva promptement à la plus haute réputation de sainteté. De toute part on venait le voir ou on lui écrivait pour le consulter sur les mystères de la vie spirituelle. Parvenu à l'âge de soixante ans, il quitta sa modeste cure pour entrer au monastère nouvellement fondé des chanoines réguliers de Groendal (*Viridis vallis*), dont il fut le premier prieur. Il y demeura, partagé entre les austérités de la vie ascétique et les douceurs de la contemplation, jusqu'à sa mort, arrivée le 1er décembre 1387. Retiré, le plus souvent, dans quelque sombre réduit de la forêt de Soignies, qui entourait son monastère, il se livrait entièrement au pouvoir de l'extase, croyant que chaque parole qu'il écrivait lui était dictée par le Saint-Esprit.

Ruysbroek se place à cette hauteur où la théologie et la philosophie se confondent; mais, à sa manière de composer, on ne doit pas s'attendre à trouver chez lui un système ou un corps de doctrine présenté avec ordre et clarté. Son langage est constamment allégorique. Son mysticisme est une sorte d'ivresse, au milieu de laquelle il semble avoir à peine conscience des paroles qui lui échappent. Cependant, à travers ces ténèbres, on distingue un certain nombre d'idées dominantes, les mêmes qui forment à peu près le fond invariable de tout mysticisme spéculatif. L'essence divine est une unité simple, qui ne peut être exprimée par aucune parole, ni représentée par aucune image. Pour la concevoir, la raison ne suffit pas; il faut le secours d'une illumination surnaturelle. C'est, en effet, au nom de cette faculté supérieure, que Ruysbroek expose toutes ses convictions. Un

dans son essence, Dieu est triple dans ses manifestations; il forme trois personnes : le Père est le *principe;* le Fils est la *sagesse* éternelle, incrée du Père; le Saint-Esprit, c'est l'*amour*, émanant à la fois du Père et du Fils, et les unissant en un seul Dieu. En conservant le nom de la création, c'est véritablement à l'idée de l'émanation que Ruysbroek semble se rattacher, comme la plupart des mystiques. La création, selon lui, est éternelle. Les créatures, quoique différentes de Dieu, comme existences finies, doivent cependant rentrer en Dieu, d'où elles sont sorties, qui est leur centre commun, et au sein duquel elles perdent leur nom et leur différence. Dans l'homme, il faut distinguer l'*esprit* et l'*âme*, qui forment ensemble une même vie. L'âme est le principe de la vie de l'homme, considéré comme homme; et l'esprit est le principe de la vie en Dieu. L'âme, par ses trois facultés supérieures et ses trois qualités essentielles, est le miroir de la Trinité divine. Tous les hommes sont *un* dans leur type éternel, qui est le Fils. Malgré ce lien intime, cette consubstantialité établie entre le Créateur et la créature, Ruysbroek accorde une grande influence à la volonté. « Tu n'as qu'à vouloir être quelque chose, dit-il, et tu le seras. » Eclairée par la grâce, la volonté peut tout; abandonnée à son état naturel, elle n'a que le pouvoir de haïr le péché et de désirer la grâce.

Dans le chemin que l'homme doit parcourir pour arriver à la perfection, Ruysbroek distingue trois degrés, ou, pour parler comme lui, trois *vies :* la vie *active,* la vie *intime* ou *affective* et la vie *contemplative.* La première consiste dans les œuvres de pénitence, bonnes actions, bonnes mœurs; la seconde, dans le renoncement volontaire et absolu à toute affection pour la créature, *dans la dénudation du cœur ou l'abstraction intérieure;* enfin, dans la troisième, l'âme n'a plus même la conscience de son abnégation et de son union avec Dieu : elle est au-dessus de l'espérance, de la foi et de toutes les vertus; elle est au-dessus même de la grâce; elle demeure éternellement dans le Père, émane de lui avec le Fils, et se réfléchit dans le Saint-Esprit; en un mot, elle devient *déiforme*, mais elle ne devient pas Dieu. Dieu et l'âme sont *unis* par l'amour; ils ne sont pas *un* en substance et en nature. C'est par cette distinction que Ruysbroek s'efforce d'échapper au panthéisme. Malheureusement, il n'y est pas toujours fidèle; ses expressions, surtout dans les *Noces spirituelles*, vont souvent au delà de la limite tracée par sa pensée; aussi a-t-il été accusé par Gerson (*voyez* ses *OEuvres,* édit. Dupin, t. II, 2e partie, p. 59) de renouveler la doctrine d'Amaury de Bène, depuis longtemps condamnée par l'université de Paris, et d'être attaché à la secte des beghards.

La doctrine de Ruysbroek est renfermée principalement dans les ouvrages suivants : *Speculum æternæ salutis; — De Calculo, sive de Perfectione filiorum Dei; — Samuel, sive de alta contemplatione apologia.* Les autres, au nombre de neuf, ne sont que des répétitions de ceux-ci. Tous, comme nous l'avons dit, ont été composés en flamand, puis traduits en latin et réunis par Surius, in-f°, Cologne, 1552, 1609 et 1692. On peut consulter sur Ruysbroek les *Etudes sur le mysticisme allemand au* XIVe *siècle,* par M. Schmidt, dans les *Mémoires de l'Aca-*

démie des sciences morales et politiques, recueil des savants étrangers, t. II, p. 437 et suivantes.

S

SABÉENS, SABÉISME ou **SABAISME.** Les savants sont loin d'être d'accord sur l'étymologie de ce mot. Les uns le font venir du syriaque *tsaba*, qui signifie *adorer*, c'est-à-dire les *adorateurs*, les *idolâtres ;* les autres de *Saba*, fils de Chus et petit-fils de Seth ; d'autres l'appliquent aux *Orientaux* en général, comme ayant été longtemps confondus dans une même croyance ; d'autres le dérivent de l'hébreu *tzaba* ou *zaba*, armée céleste ; d'où cette expression : *Dominus Sabaoth*, le maître des astres, le dieu des sphères. Quoi qu'il en soit, on entend généralement par le sabéisme le culte des astres, longtemps répandu dans l'Orient, principalement dans la Syrie, dans l'Arabie, dans la Chaldée, dans la Perse. Considéré sous ce seul point de vue, le sabéisme n'a pas plus le droit de nous occuper ici que tant d'autres cultes superstitieux et barbares, nés pendant l'enfance de l'esprit humain ; mais il présente aussi des éléments d'une autre nature et se lie à des questions historiques qui ne sont pas indignes de l'intérêt du philosophe.

Les Sabéens, complétement ignorés des écrivains grecs et romains, ne nous sont connus que par les écrivains arabes, qui leur donnent de préférence le nom de Nabatéens. Sous ce nom, ils sont déjà mentionnés par saint Jérôme, qui, les considérant, non comme une secte, mais comme un peuple distinct, les fait descendre de Nabaïot, fils d'Ismaël. Quant aux doctrines des Sabéens, il résulte des recherches mêmes les plus récentes, qu'elles ont été fidèlement résumées par Moïse Maïmonide, dans la 3e partie (c. 29 et 30) du *Moré nebouchim.*

Selon Maimonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens ou Nabatéens deux croyances : l'une populaire et l'autre philosophique. La première n'est pas autre chose que le culte des astres, d'après lequel le soleil, dieu suprême, étendrait sa domination sur l'univers tout entier, non-seulement sur le ciel, mais sur notre monde sublunaire; et les autres astres ne seraient que les ministres de sa volonté. Abraham, après avoir été élevé dans cette idolâtrie, aurait cherché à la détruire pour élever à sa place le culte du Créateur ; et c'est pour cela que, persécuté par Nemrod, il aurait été obligé de quitter son pays. Mais les philosophes sabéens distinguaient dans les astres deux choses : l'âme et le corps. Ce n'est pas le corps qui est Dieu ou la matière céleste répandue dans l'espace ; mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme universelle, l'âme du monde. Toutes deux, l'âme du monde et la matière ont toujours existé, existeront toujours, car elles ne peuvent se passer l'une de l'autre ; par conséquent le monde est éternel.

A ces dogmes fondamentaux, les Sabéens joignaient une foule de superstitions astrologiques, magiques, liturgiques, instituées dans le

but de se rendre favorables les astres ou les esprits qui les dirigent, de les évoquer, de les conjurer, de leur arracher le secret de l'avenir. Une foule de légendes avaient cours parmi eux, dont la plupart se rapportaient aux personnages de la Bible. Ainsi Adam passait pour un prophète qui a enseigné aux hommes le culte de la lune. Noé, au contraire, aurait propagé le culte de la terre et institué en son honneur l'agriculture. Un autre prophète du nom de Tamouz, pour lequel ils professaient une dévotion particulière, serait l'auteur du culte du soleil, des sept planètes et des douze signes du zodiaque. Le caractère dominant de cette religion, si nous en croyons Maimonide, c'était d'encourager l'agriculture et de consacrer, en quelque sorte, chacune des opérations de cet art en les plaçant sous la protection d'un des corps célestes.

Les Sabéens possédaient aussi plusieurs livres que Maimonide a eu sous les yeux. L'un de ces livres était attribué à Adam, un autre à Seth, un troisième à Hermès, un quatrième à Aristote; mais le plus important de tous, ayant pour titre : *Agriculture nabatéenne, Abodah, hanebotith*, est aujourd'hui en partie dans nos mains. Composé originairement en syriaque, il a été traduit en arabe, l'an 291 de l'hégire; et c'est cette traduction que l'on trouve parmi les manuscrits arabes (n° 913) de la Bibliothèque nationale. Elle se composait de neuf parties, dont il ne nous reste que la deuxième et la troisième. La Bibliothèque nationale possède, sous le même numéro, une traduction arabe des aventures de Tamouz.

Il est évident que le culte des astres, sous quelque nom qu'on le désigne, remonte à la plus haute antiquité; tous les historiens sont d'accord pour en placer le berceau dans l'Orient, et il n'est pas difficile d'en démêler les traces dans les religions qui lui ont succédé : car la plupart des divinités de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie, de l'Egypte et même de la Grèce, ne sont guère que des personnifications mythologiques des planètes et des constellations. De même que le fétichisme, c'est-à-dire l'adoration des objets terrestres, des fleuves, des montagnes, des animaux, paraît avoir précédé le sabéisme; de même le sabéisme paraît avoir précédé les différents cultes mythologiques. Souvent on aperçoit ces trois degrés l'un à côté de l'autre dans une même religion. Mais il est impossible de ne pas reconnaître une secte relativement très-moderne dans ce que Maimonide appelle le sabéisme philosophique. Tout porte à croire que cette secte ne remonte pas au delà des premiers siècles de l'ère chrétienne, et qu'elle s'est formée en même temps et à peu près des mêmes éléments que le gnosticisme. En effet, comme ce dernier système, elle nous offre un mélange de vieilles traditions orientales, de noms bibliques et de notions empruntées à la philosophie grecque : c'est la Grèce, évidemment, et particulièrement le platonisme, qui a fourni l'idée d'une âme du monde; c'est la Bible qui a fourni les noms des patriarches et la tradition rabbinique des légendes d'Abraham; enfin, les céremonies magiques et astrologiques sont un reste de l'ancien culte populaire. Il n'est pas jusqu'aux livres supposés invoqués par les Sabéens, qui ne soient une preuve de leur récente origine; car les falsifications de ce genre étaient très-fréquentes pendant les premiers siècles du christianisme, et appartiennent à toutes les sectes qui ont cherché à se vieillir.

Les Sabéens paraissent être à l'Arabie ce que les Sipasiens, dont parle le Dabistan, sont à la Perse. *Voyez* Perses.

Les auteurs modernes qu'on peut consulter sur les Sabéens, sont : Pocock, *Specimen historiæ Arabum*, in-4°, Oxford, 1649. p. 138. — Thomas Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, in-8°. ib., 1700 et 1760. — Jean Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus*, 2 vol. in-f°, Cambridge, 1727, t. xxii, p. 277 et suiv. — Prideaux, *Histoire des Juifs*, trad. de l'anglais, 6 vol. in-12, Amst. et Paris, 1722, 42, 44. — Bock (le baron de), *Essai sur l'histoire du sabéisme*, in-12, Metz, 1788. Tous ces écrivains, à l'exception du dernier, s'appuient sur les mêmes textes, et ne diffèrent entre eux que par des hypothèses plus ou moins hasardées. Quant au baron de Bock, outre qu'il comprend sous le nom de *sabéisme* à peu près toutes les religions de l'antiquité, son ouvrage est rempli de digressions étrangères au sujet. Le travail le plus récent et le plus utile à consulter sur cette question est le mémoire de M. Quatremère : *Sur l'origine, la langue et les livres des Nabatéens*, dans le tome xv du *Journal asiatique*, in-8°, Paris, 1835.

Il ne faut pas confondre les Sabéens avec les sabians ou maudaïtes, secte à demi chrétienne, à demi gnostique, qui reconnaît pour rédempteur du monde saint Jean-Baptiste, et qu'on appelle pour cette raison les chrétiens de Saint-Jean. Les sabians invoquent aussi plusieurs livres supposés, auxquels ils donnent pour auteurs Adam et Seth.

SADOLET (Jacques), né à Modène en 1477, mort à Rome en 1547, après avoir été successivement secrétaire de Léon X et de Clément VII, évêque de Carpentras, cardinal et légat du pape près de François Ier, a été un des écrivains les plus élégants et les plus féconds du xvie siècle. Avec Bembo, dont il était l'ami intime, avec Erasme, dont il fut le correspondant, et les hommes les plus éclairés de cette époque, il a contribué, par ses encouragements et son exemple, à relever le goût des lettres antiques; mais il a aussi rendu quelques services à la saine philosophie par les ouvrages suivants : *De Liberis instituendis* in-8°, Venise, 1533, Paris même année, et Lyon 1533; — *Phædrus, sive de laudibus philosophiæ libri duo*, in-4°, Lyon, 1538. Le premier de ces écrits est un traité complet d'éducation, ou, comme on dirait aujourd'hui, de pédagogie : il renferme les observations les plus sages sur les mœurs et les facultés des enfants. Le second, beaucoup plus important, et plus remarquable par le style, nous offre un plaidoyer éloquent en faveur de la philosophie : il est destiné, dans la pensée de l'auteur, à réparer la perte du traité que Cicéron avait composé sur le même sujet. Des deux livres dont il est formé, le premier écarte de la philosophie les reproches dont elle est habituellement l'objet; le second en montre les avantages. Nous citerons encore une production de la jeunesse de Sadolet qui a pour titre, *Philosophicæ consolationes et meditationes in adversis*, in-8°, Francfort, 1577. L'édition la plus complète des œuvres de cet écrivain, est celle de Rome, 4 vol. in-4°, 1737. X.

SAGES (les sept). Une légende naïve, conservée par Diogène Laërce, nous fait connaître les rapports d'amitié et de haute estime qui existaient

entre les hommes à qui les Grecs firent l'honneur de les compter au nombre des sept sages. Voici ce qu'elle rapporte : « On connait l'histoire du trépied trouvé par des pêcheurs, et que les Milésiens offrirent aux sept sages. Des jeunes gens achetèrent, dit-on, un coup de filet à des pêcheurs de Milet; un trépied ayant été tiré de l'eau, une contestation s'éleva, et les Milésiens, ne pouvant accorder les parties, envoyèrent consulter l'oracle de Delphes. Le Dieu répondit en ces termes : *Enfants de Milet, vous m'interrogez au sujet du trépied : je l'adjuge au plus sage.* En conséquence, on le donna à Thalès qui le transmit à un autre, et celui-ci à un troisième; enfin Solon le reçut et l'envoya à Delphes, en disant que le premier des sages était le Dieu. » (Diogène Laërce, liv. 1er, c. 1er.)

Le même auteur donne plusieurs variantes de la même anecdote. Mais une autorité plus grave, Platon, dans son *Protagoras*, nous a conservé les noms de ceux qui furent les sept sages. Socrate dans un dialogue où il se joue si spirituellement de Protagoras, veut établir que le caractère de la philosophie ancienne a été une briéveté vraiment laconique ; et il s'exprime ainsi : « On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très-médiocre ; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi, a-t-on remarqué de nos jours comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans l'exercice de la gymnastique : car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences, suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Linde, Myson de Chênes, Cléobule de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. » (*Traduction de M. Cousin*).

Cependant une tradition plus générale, et qui a prévalu, substitue le nom de Périandre, tyran de Corinthe, à celui de Myson, dans la liste des sept sages. A cet égard, les divers auteurs fournissent plus d'une variante, et Diogène Laërce, tout en rétablissant à sa place le nom de Périandre, ne laisse pas d'admettre Myson, avec deux ou trois autres, tels qu'Epiménide, Phérécyde de Scyros, et même le Scythe Anacharsis, pour compléter sa liste. Si l'on admettait le témoignage du *Banquet des sept sages*, écrit attribué à Plutarque, la liste s'élèverait jusqu'à seize.

Quoi qu'il en soit des fables dont on a enveloppé l'histoire de ces sages, il est à remarquer que les noms les plus accrédités qui figurent sur ces listes, nous rappellent des législateurs, ou des hommes qui ont exercé de grandes fonctions publiques dans leur patrie. Les renseignements biographiques que les divers auteurs de l'antiquité nous fournissent sur chacun d'eux, nous les montrent comme des hommes d'Etat, à l'expérience, aux lumières et à la vertu desquels on avait recours dans les circonstances critiques, lorsqu'il s'agissait, soit de relever des villes détruites, soit de rétablir l'ordre par des lois équitables. Les dates que l'on a recueillies sur la naissance ou la mort de

ces hommes célèbres, les placent tous dans le cours du VIe siècle avant l'ère chrétienne, à cette époque de fermentation où les cités de la Grèce et de l'Ionie, travaillées d'un besoin d'améliorations politiques, cherchaient à s'affranchir du joug des vieux gouvernements, et où l'histoire nous révèle dans ces pays un mouvement général vers la liberté et vers la démocratie.

Périandre était né la première année de la 29e olympiade, ou 615 ans av. J.-C., il vécut 80 ans, et mourut l'an 535; la *Chronique* d'Eusèbe le fait mourir quatre ans plus tôt, ol. 48, 1 = 539. D'après le témoignage d'Apollodore, Thalès était né ol. 35, 1=639 av. J.-C.; il mourut à 78 ans, ol. 54, 3 = 561. Pittacus, né également ol. 35, 1 = 639, est mort à 70 ans, ol. 52, 3 = 569. Solon, né dans l'île de Salamine, ol. 35, 2 = 638, donna ses lois dans la 46e olympiade, et mourut à 80 ans dans l'île de Chypre, ol. 55, 2 = 558. Les dates sont moins précises pour les autres; mais tous les témoignages attestent qu'ils furent contemporains.

Le rôle de Solon, comme législateur, est bien connu : rien n'est plus authentique dans l'histoire, que les témoignages réunis d'Hérodote, de Platon, d'Aristote, de Plutarque sur le compte de ce sage. Nous renvoyons, pour l'examen de ses maximes et de sa législation, à l'article spécial qui lui sera consacré dans ce volume.

Avant d'entrer dans quelques détails nécessaires pour donner une idée suffisante de chacun des sept sages, il est à propos de remarquer que le caractère général de leur philosophie était tout pratique. Elle se résume en quelques maximes d'une application usuelle, sous la forme de sentences concises, propres à se graver dans la mémoire. La plupart d'entre eux n'étaient ni des philosophes proprement dits, ni des écrivains; c'étaient des hommes distingués par leurs talents, et respectables surtout par leur caractère, et par les services qu'ils avaient rendus à leur patrie. A cette époque de la jeunesse des peuples, où ils vivaient, le caractère de l'enseignement moral ne peut être que d'une extrême simplicité. C'étaient donc les résultats de leur expérience personnelle qu'ils communiquaient à leur concitoyens, ou à ceux qui les approchaient : c'est ainsi qu'ils rédigeaient un petit nombre de vérités de la morale et de la politique en maximes assez claires pour être facilement saisies, et assez précises pour être ou paraître profondes. Pour mieux les fixer dans la mémoire, dans ces temps où l'art d'écrire n'était pas encore très-commun, on les mettait le plus souvent en vers; on les gravait sur des plaques de marbre exposées dans les temples, et particulièrement dans celui d'Apollon à Delphes. Ces règles de prudence pratique, exprimées avec énergie et brièveté, ne sont pas encore la philosophie; mais elles l'annoncent, elles la préparent : c'est la naissance de la réflexion, qui marque déjà un progrès dans la civilisation; et une raison déjà assez formée pour entrer dans les voies de la science, dès qu'un esprit supérieur les ouvrira.

Cet esprit supérieur, nous le trouvons parmi nos sages eux-mêmes : c'est Thalès de Milet, le père de la philosophie naturelle. Issu d'une famille phénicienne venue en Grèce avec Cadmus, et fixée d'abord à Athènes, puis établie à Milet, lors de la fondation de cette ville par Nélée, fils de Codrus, Thalès avait été élevé dans une des villes les

plus florissantes de cette riche et commerçante Ionie, où brillait déjà l'aurore des lumières qui devaient éclairer la civilisation grecque. Animé du désir d'apprendre et de connaître, il fit ce que firent presque tous les hommes les plus éclairés de son temps : il se mit à voyager; il alla chercher la science dans le pays qui passait alors pour en être l'asile et le berceau : il alla en Egypte. Il obtint, dit-on, d'être initié aux mystères des prêtres égyptiens.

Nous réservons pour un article spécial, les opinions philosophiques et spéculatives de Thalès, fondateur de l'école ionienne : nous ne rapporterons ici que les maximes de sagesse qui lui sont attribuées dans le sens antique et primitif du mot.

« Il y a trois choses, avait-il coutume de dire, dont je remercie la fortune : de m'avoir fait membre de l'espèce humaine, plutôt que bête; homme plutôt que femme, Grec et non barbare. »

Voici quelques-unes de ses sentences, rédigées sous forme de réponses à des questions qu'on lui adressait : « Qu'y a-t-il de plus ancien? — Dieu, car il n'a point eu de commencement. — De plus beau? — Le monde, car c'est l'œuvre de Dieu. — De plus grand? — L'espace, car il contient tout. — De plus rapide? — La pensée, car elle s'élance partout. — De plus fort? — La nécessité, car elle soumet tout. — De plus sage? — Le temps, car il découvre tout. — De plus commun? — L'espérance, car elle reste même à ceux qui n'ont plus rien. — De plus utile? — La vertu, car elle fait bien user de tout. — De plus nuisible? — Le vice, car il corrompt tout. — De plus facile? — Ce qui est selon la nature, car on se lasse même du plaisir. »

Aristote nous apprend (*Politiques,* liv. II, c. 9) que Pittacus de Mitylène, a fait des lois, mais n'a pas fondé de gouvernement. Une loi qui lui est propre est celle qui punit d'une peine double les fautes commises pendant l'ivresse. Le même auteur, à propos de la tyrannie élective, rapporte (*ib.,* liv. III, c. 9) que Mitylène élut Pittacus pour repousser l'invasion des bannis que commandaient Antiménide et le poëte Alcée. Alcée lui-même, ce poëte violent et passionné, dans un de ses *Scolies* (chansons), dont il nous reste un fragment, reproche à ses concitoyens « d'avoir pris un Pittacus, l'ennemi de son pays, pour en faire le tyran de cette ville, qui ne sent ni le poids de ses maux, ni le poids de sa honte, et qui n'a pas assez de louanges pour son oppresseur. » Le souvenir de la haine dont Alcée poursuivait Pittacus, s'est conservé dans quelques épithètes ou surnoms, d'assez mauvais goût, dont il se plaisait à l'affubler; cependant, au dire d'Héraclite, cité par Diogène Laërce, Pittacus aurait rendu la liberté à Alcée, devenu son prisonnier, en disant : « Il vaut mieux pardonner que punir. »

Plusieurs des sentences conservées sous le nom de Pittacus, sont surtout les conseils d'un homme politique, qui enseigne l'esprit de conduite à ceux qui veulent faire leur chemin. Par exemple : « Saisis l'à-propos. — N'annonce jamais ce que tu dois faire; car, si tu échoues, on se moquerait de toi. — Ne dis pas de mal de ton ami, ni de bien de ton ennemi. — Supporte les légers inconvénients de tes voisins. » Dans d'autres maximes pourtant, il montre un esprit plus généreux : « Ne fais pas toi-même ce que tu reproches à ton prochain. — Ne reproche pas au malheureux sa mauvaise fortune, car c'est un tort que punit

la vengeance des dieux. — De tous les animaux sauvages, le pire est le tyran ; des animaux domestiques, c'est le flatteur. » On lui demandait si les mauvaises actions échappaient aux dieux : « Pas même les mauvaises pensées, répondit-il. — Qu'y a-t-il de plus obscur? — L'avenir. — Le commandement est l'épreuve de l'homme. — En quoi consiste la perfection? — A bien faire ce qu'on fait naturellement. — Les véritables victoires sont celles qui ne coûtent pas de sang. » Crésus lui demandait quelle est l'autorité la plus grande. « C'est celle des *tables gravées* (par allusion aux lois).» Une de ses maximes était aussi, qu'il est difficile de rester vertueux. On peut voir dans le *Protagoras* de Platon, la réponse en vers que fit Simonide à Pittacus, et le spirituel commentaire de Socrate sur ces vers.

On ignore si Bias de Priène exerça des fonctions publiques dans sa patrie, mais le témoignage d'Hérodote (liv. I, c. 27 et 170) ne laisse pas à douter qu'il n'ait exercé une influence heureuse par ses conseils. Pendant la guerre que fit à Priène le roi de Lydie Alyatte, père de Crésus, qui tenait la ville assiégée, on raconte que Bias fit engraisser deux mulets, qu'il chassa ensuite vers le camp des assiégeants. Alyatte fut surpris de voir les animaux eux-mêmes si bien nourris, et, songeant à lever le siége, il envoya un messager reconnaître l'état de la place. Bias avait fait recouvrir de blé des monceaux de sable qu'il montra à l'envoyé; et, sur le rapport de ce dernier, Alyatte fit la paix avec Priène. Lors de l'invasion de l'Ionie par les Perses, sous la conduite d'Harpagon, dans une assemblée générale du Panionium, Bias avait ouvert un avis plein de sagesse. Il conseillait aux Grecs de cette province de réunir leurs vaisseaux en une seule flotte, de s'y embarquer tous, et de se rendre en Sardaigne pour y fonder une ville, qui serait l'asile commun de tous les fugitifs de l'Ionie. Il leur montrait que ce parti était le seul par lequel ils pussent se soustraire à la servitude, et assurer en même temps leur existence, en cultivant une grande île, où ils pourraient fonder avec le temps une puissance redoutable. Bias se distinguait par son talent oratoire; et ce qui le faisait surtout honorer, c'est qu'il ne le consacrait qu'à défendre de bonnes causes. De là, ce mot de Démodicus de Léros : « Si vous êtes juge, rendez la justice comme à Priène. » Hipponax dit aussi : « Dans vos jugements, surpassez même Bias de Priène. » Un jour, Bias était en mer avec des impies; une tempête s'éleva, et ses compagnons de voyage se mirent à invoquer les dieux : « Silence ! leur dit-il; les dieux pourraient s'apercevoir que vous êtes ici. » Un impie lui demandait ce que c'était que la piété; il garda le silence. L'autre voulut en savoir la raison : « Je me tais, dit-il, parce que tu m'interroges sur des choses qui ne te regardent pas. » Il se plaisait à dire : « Pendant que vous êtes jeunes, faites-vous de la sagesse un viatique pour la vieillesse; car c'est là le moins fragile de tous les biens. — Soyez lent à entreprendre, mais ce que vous avez commencé, poursuivez-le avec persévérance. — C'est le propre d'une âme malade, de désirer l'impossible et de ne pas songer aux maux d'autrui. — Les gens de bien sont faciles à tromper. » A côté de ces maximes, où l'on reconnaît une saine morale avec l'expérience de la vie, on est surpris de trouver cette sentence d'une philosophie pessimiste, qu'on attribue aussi à Bias : « Il faut aimer comme

si l'on devait haïr un jour ; parce que la plupart des hommes sont pervers. » C'était sans doute à la suite de quelque déception, que ce mot avait échappé au sage qui avait dit : « Quand tu fais quelque chose de bien, fais-en honneur aux dieux, non à toi-même. »

Bayle a témoigné son étonnement de voir figurer au nombre des sept sages, Périandre, tyran de Corinthe, qui avait asservi sa patrie, et dont la vie est souillée de plusieurs crimes : ainsi, dans un accès de colère brutale il fit périr sa femme enceinte, en la précipitant du haut des degrés de son palais; il a été convaincu d'inceste avec sa mère Cratéa. Mais dans le récit de Parthénius (*Erotica,* c. 17), c'est par une ruse de Cratéa qu'est consommé l'inceste, qui, de la part de Périandre aurait été involontaire. Hérodote (liv. III, c. 47) raconte qu'un habitant de Corcyre ayant fait périr Lycophron, fils de Périandre, celui-ci, fut si irrité, qu'il envoya les enfants des Corcyriens, qu'il gardait en otage, au roi de Lydie, Alyatte, pour en faire des eunuques. Hérodote ajoute qu'ils étaient au nombre de trois cents, des meilleures familles. Mais le vaisseau qui les portait, ayant relâché à Samos, le sort de ces jeunes gens inspira un intérêt général, et ils furent délivrés par les Samiens. A cette nouvelle, selon Diogène Laërce, Périandre mourut de douleur à quatre-vingts ans.

Le même auteur dit que Périandre est le premier qui ait établi la tyrannie à Corinthe et qui se soit entouré de gardes. Mais le témoignage formel d'Hérodote (liv. v, c. 92), nous apprend qu'avant lui, son père Cypsèle avait régné trente ans à Corinthe, et exercé assez durement son autorité. Aristote confirme le fait (*Politiques,* liv. v, c. 9). « Périandre, ajoute ce philosophe, était un despote, mais un grand général.... C'est à lui qu'on rapporte l'invention de ces expédients politiques, dont la monarchie des Perses peut offrir bon nombre d'exemples. » Périandre avait trouvé dans Thrasybule, tyran de Milet, un conseiller digne de lui, comme le témoigne cette lettre citée par Hérodote (liv. II, c. 20) : « Je n'ai rien répondu à ton envoyé, mais je l'ai mené dans un champ de blé, où, tandis qu'il me suivait, j'abattais avec un bâton les épis les plus élevés ; après cela, je lui ai dit de te rapporter ce qu'il avait vu et entendu. Fais de même, si tu veux conserver le pouvoir : débarrasse-toi des principaux citoyens, amis ou ennemis. L'ami même d'un tyran doit lui être suspect. » Voilà un échantillon de la politique antique. Selon Aristote (*Politiques,* liv. III, c. 8), c'est Périandre qui donna ce conseil à Thrasybule. Et plus loin (liv. v, c. 8), Aristote ajoute cette explication : « La tyrannie emprunte à la démocratie ce système de guerre continuelle contre les citoyens puissants, cette lutte secrète et publique contre eux, les bannissements qui les frappent, sous prétexte qu'ils sont factieux et ennemis du pouvoir : car elle n'ignore pas que c'est des rangs des hautes classes que sortiront contre elle les conspirations dont les chefs voudront, les uns se saisir du pouvoir à leur profit, les autres se soustraire à l'esclavage politique. Voilà ce que signifiait le conseil de Périandre à Thrasybule ; et ce nivellement des épis qui dépassaient les autres, voulait dire qu'il fallait à tout prix se défaire des hommes éminents. »

Personne assurément ne s'avisera de faire l'apologie des crimes et des cruautés de Périandre. Néanmoins, on trouve dans Héraclide certains

faits à son avantage. Ainsi, il n'imposa jamais aucune taxe aux citoyens; il se contentait des revenus de quelques droits de péage sur l'entrée et la sortie des marchandises. Il paraît avoir veillé avec sollicitude sur les mœurs publiques, et il punissait très-rigoureusement les entremetteuses. Il établit un sénat et régla la dépense de ceux qui le composaient par des lois somptuaires. La tradition lui attribue, comme aux autres sages, des maximes et des sentences, qui ont été recueillies par Diogène Laërce et par Stobée. Il disait que pour régner en sûreté, il faut se faire un rempart, non pas des armes, mais de la bienveillance publique. On lui demandait pourquoi il conservait la tyrannie. « C'est, dit-il, qu'il est aussi dangereux de la quitter volontairement, que d'en être violemment dépossédé. — Le gain honteux est un trésor bien lourd. — Soyez modeste dans la prospérité; soyez ferme dans le malheur. — Soyez toujours le même avec vos amis, qu'ils soient heureux ou malheureux. — Punissez non-seulement le crime accompli, mais même l'intention. »

Périandre paraît avoir gouverné avec modération, pendant un long règne de quarante ou quarante-quatre années. A sa mort, les Corinthiens inscrivirent sur son tombeau une épitaphe dans laquelle ils lui donnaient le nom de sage.

Chilon, de Lacédémone, se rendit célèbre parmi les Grecs, surtout par la prédiction qu'il fit au sujet de l'île de Cythère, sur les côtes de la Laconie. Faisant allusion à la situation de cette île, il s'écria: « Plût aux dieux qu'elle n'eût jamais existé, ou qu'elle fût abîmée dans la mer! » Il prévoyait qu'un jour cette île deviendrait fatale à ses compatriotes, et il redoutait une expédition entreprise sur ce point par les ennemis de Lacédémone. La prédiction fut justifiée par l'événement : car lorsque Démocrate, fugitif de Sparte, eut trouvé un asile auprès de Xerxès, qui venait d'envahir la Grèce, il conseilla au roi de Perse d'envoyer trois cents vaisseaux s'emparer de l'île de Cythère; et si Xerxès eût suivi ce conseil, la Grèce était perdue. Plus tard, Nicias en fit la conquête sur les Lacédémoniens, y mit une garnison athénienne, et fit de là beaucoup de mal à Sparte. — On peut voir dans le VIIe livre d'Hérodote le discours où Démarate, ouvrant cet avis, fait l'éloge de Chilon. Celui-ci fut nommé éphore vers la 55e olympiade. On prétend qu'il fut le premier à qui cette dignité fut conférée; on ajoute même que ce fut lui qui donna les éphores pour adjoints aux rois de Lacédémone, quoique Satyrus fasse remonter cette institution à Lycurgue. On lui attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même, » qui est devenue la devise de la philosophie d'observation. Parmi celles qui nous restent sous son nom, citons-en quelques-unes : « Etes-vous puissant? soyez bienveillant, afin d'inspirer plus de respect que de crainte. — Plutôt une perte qu'un gain honteux : l'un n'afflige qu'une fois, l'autre est une source éternelle de regrets. — Que le malheur d'un ami vous trouve plus empressé que sa bonne fortune. — Que ta langue ne devance pas ta pensée. »

On a conservé l'inscription qui fut gravée sous sa statue : « Sparte, terrible par sa lance, a donné le jour à Chilon, le plus grand des sept sages. »

Cléobule, le dernier dont il nous reste à parler, était de Linde,

ville de l'île de Rhodes, nommée dans l'*Iliade*, liv. II, v. 656. Il avait cherché l'instruction en voyageant loin de sa patrie, et s'était fait initier aux doctrines des prêtres. Sa maxime favorite, μέτρον ἄριστον, la mesure (ou le juste milieu) est ce qu'il y a de meilleur, devint la base de la morale d'Aristote. Presque toutes celles qu'on cite de lui sont de sages principes de conduite, et annoncent l'expérience de la vie : « Ne sois ni fier dans la prospérité, ni humble dans l'adversité. — Marie-toi parmi tes égaux, car si tu prends femme dans un rang plus élevé, tu auras des maîtres et non des parents. » Il pensait qu'on devait donner un soin particulier à l'éducation des filles. Il avait composé un assez grand nombre de chants lyriques et d'énigmes en vers.

Bien que les traditions aient varié sur le nombre et même sur les noms des sages de la Grèce, sans admettre qu'ils aient jamais formé une institution spéciale, une espèce d'académie qui s'occupât à rédiger des maximes, le genre sentencieux qui distingue leurs pensées, caractérise une époque de réveil pour l'esprit humain ; ces hommes nés dans les diverses parties de la Grèce, durent aux situations à peu près semblables des petites cités où ils vivaient, une certaine communauté d'idées, et rendirent également des services à leur patrie, quelques-uns comme chefs de l'Etat, et d'autres comme législateurs. A....D.

SALABERT (Jean) n'est connu que par un opuscule qui a pour titre : *Philosophia nominalium vindicata*, in-8°, Paris, Cramoisy, 1651. Cette apologie ne se distingue par aucune qualité littéraire ; elle ne satisfait pas, d'ailleurs, les esprits curieux, qui veulent aller au fond des choses : ils trouvent que les graves débats du moyen âge réclamaient un examen plus impartial et plus scrupuleux. On ne saurait cependant contester au petit livre de Salabert le mérite de l'originalité. Il était universellement admis, au XVIIe siècle, que les docteurs scolastiques avaient tous ignoré les principes de la philosophie, et qu'il n'y avait aucun profit à faire dans l'immense collection de leurs œuvres. Salabert vint protester contre cet injuste dédain, et démontrer, avec des preuves authentiques, que les nominalistes du XIIIe et du XIVe siècle n'avaient ignoré ni les principes, ni les conclusions de la nouvelle philosophie. C'est une protestation qui resta sans échos. On s'occupait beaucoup moins, au XVIIe siècle, d'apprendre l'histoire des doctrines philosophiques, que d'assurer le triomphe de la vérité sur l'erreur.

Nous croyons, toutefois, qu'Antoine Arnauld connut l'opuscule de Salabert, et s'en servit dans sa polémique avec Malebranche, au sujet des vraies et des fausses idées. B. H.

SALAT (Jacques), né, en 1766, à Abtsgmünd, en Bavière, d'abord professeur de morale au lycée de Munich, puis professeur de philosophie à l'université de Landshut, après avoir occupé diverses fonctions ecclésiastiques, appartient à la fois à l'école de Jacobi et à celle de Kant qu'il a essayé de concilier ensemble, en faisant la part du sentiment et de la raison. En même temps qu'il cherchait à fonder sur cette double base son propre système, il dirigeait une polémique très-ardente et contre ceux qui voulaient étouffer toute philosophie, contre les écri-

vains néocatholiques de la Bavière, et contre la philosophie naissante de Schelling et de Hegel. Mais ni ses idées ne furent assez arrêtées, ni son langage assez clair et assez ferme pour lutter contre le double torrent du mysticisme et du panthéisme. Voici les titres de ses nombreux écrits tous rédigés en allemand : *La morale dérive-t-elle de la religion, ou la religion de la morale?* dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 3e cahier, année 1797 ; — *Nouveau mémoire sur le fondement moral de la religion,* même recueil, 3e cahier, année 1798 ; — *Quelques mots sur cette question : « En éclairant les esprits arrive-t-on à la révolution ? »* in-8°, Munich, 1802 ; — *Indication sur les rapports de la culture intellectuelle et le raffinement des idées avec la culture morale*, in-8°, ib., 1803 ; — *de l'Esprit de la philosophie, avec des aperçus critiques sur quelques faits nouveaux dans le domaine de la littérature philosophique*, in-8°, ib., 1803 ; — *la Philosophie aux prises avec les obscurantistes et les sophistes*, in-8°, Ulm, 1803 ; — *de l'Esprit d'amélioration, en opposition avec l'esprit de destruction,* en deux parties, in-8°, Munich, 1805 ; — *le Mariage envisagé d'un point de vue purement humain*, in-8°, ib., 1807 ; — *Raison et entendement*, in-8°, Tubingue, 1808 ; — *la Philosophie morale*, in-8°, Landshut, 1809, 1814 et 1821 : un abrégé de cet ouvrage a été publié sous ce titre : *Esquisse de la philosophie morale*, in-8°, Munich, 1827 ; — *des Causes d'un refroidissement récent des esprits en Allemagne pour la philosophie*, in-8°, Landshut, 1810 ; — *D'une belle espérance qui s'annonce en faveur de la philosophie*, in-8°, ib., 1810 ; — *la Philosophie de la religion*, in-8°, ib., 1811, et Munich, 1821 ; — *Esquisse de la philosophie de la religion*, in-8°, Sulzbach, 1819 ; — *Eclaircissement de quelques points importants de philosophie, avec des observations sur le nouveau débat entre Jocobi, Schelling et Fréd. Schlegel*, in-8°, Landshut, 1812 ; — *Pour le bien de la critique et de la philosophie allemande*, in-8°, ib., 1815 ; — *des Rapports de l'histoire avec la philosophie dans la science du droit, ou le Principe protestant en jurisprudence,* in-8°, Sulzbach, 1817 ; — *Esquisse de la philosophie générale*, publié aussi sous le titre d'*Exposé de la philosophie générale*, in-8°, Munich, 1820, 1826 et 1827 ; — *Socrate, ou de la Nouvelle opposition entre le christianisme et la philosophie*, in-8°, Sulzbach, 1820 ; — *Manuel de psychologie transcendante, ou l'Anthropologie psychique*, in-8°, Munich, 1820 ; — *Esquisse de l'anthropologie psychique*, in-8°, ib., 1827 ; — *Observations importantes sur la marche des sciences et des lumières dans le sud de l'Allemagne*, in-8°, Landshut, 1823 ; — *Essai sur le supernaturalisme et le mysticisme*, in-8°, Sulzbach, 1823 ; — *Manuel de la science morale considérée au point de vue particulier de l'esprit et des besoins de notre temps,* in-8°, Munich, 1824 ; — *Trois écrits sur le rationalisme considéré au point de vue des intérêts les plus élevés de l'humanité, dans l'Eglise et dans l'Etat,* in-8°, Landshut, 1828 ; — *Affinité élective entre les soi-disant supernaturalistes et les philosophes de la nature,* in-8°, ib., 1829 ; — *la Position littéraire du protestant par rapport au catholique*, in-8°, ib., 1831 ; — *Eclaircissement sur l'ultra-catholicisme, même parmi les protestants*, in-8°, Munich, 1833 ; — *des Vices capitaux de la philosophie allemande considérée comme science,* in-8°, Stuttgard, 1834 ;

— *Mémoire pour l'émancipation de la philosophie*, in-8°, ib., 1835; — *Schelling à Munich*, in-8°, Fribourg, 1837. — Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Salat a fourni plusieurs articles à différents journaux philosophiques. En opposition à quelques-unes de ses doctrines, on a publié l'ouvrage suivant : *Sur l'art de payer de mots et de faire illusion; supplément aux écrits philosophiques de Salat, et particulièrement à son Socrate*, in-8°, Sulzbach, 1821.

X.

SALES (Jean-Baptiste-Isoard Delisle de) naquit à Lyon en 1743. Entré fort jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il en sortit bientôt, dévoré par l'amour de la célébrité, et vint s'établir à Paris, dans l'espérance de s'y faire un nom par ses ouvrages. Il débuta par le plus important de ses écrits, *la Philosophie de la nature*, qui, publiée depuis sept ans, était demeurée inaperçue, quand la persécution attira sur lui l'attention et l'intérêt du public. Décrété d'accusation, comme auteur d'un livre contraire à la religion et aux mœurs, il fut condamné, en 1777, par arrêt du Châtelet, au bannissement perpétuel. De Sales appela de ce jugement à la cour du Parlement, et le temps qu'il passa en prison en attendant la décision des seconds juges, fut pour lui un perpétuel triomphe. Les personnes les plus distinguées par le talent et par la naissance se succédaient dans sa cellule. On ouvrit en sa faveur une souscription à laquelle Voltaire concourut pour une somme de 500 livres; mais l'austère écrivain, quoique dépourvu de fortune, ne voulut rien recevoir, et distribua tout cet argent aux prisonniers. L'arrêt du Châtelet ayant été cassé, de Sales, sur les conseils de Voltaire, se rendit à Berlin, espérant trouver plus de succès et plus de liberté que dans son pays. Son attente fut trompée, à ce qu'il paraît : car, après une courte absence, il revint à Paris, où, malgré des publications multipliées, il passa quinze ans dans une tranquillité profonde. Arrêté, au commencement de 1794, pour quelques allusions peu bienveillantes au gouvernement de la Convention, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, d'où il ne sortit que le 9 thermidor. En 1795, lors de la création de l'Institut, il fut nommé membre de la classe des sciences morales et politiques, et, s'il n'y brilla point par ses mémoires, il y donna l'exemple de l'indépendance et du courage. Seul, après le coup d'Etat du 18 fructidor, il osa défendre quatre de ses confrères, de Fontanes, Pastoret, Carnot et Sicard, exclus de l'Institut par une décision du Directoire. Quoique arrivé à un âge déjà très-avancé, il continua d'écrire, et sa principale passion, après celle de faire des livres, c'était d'en avoir. Il se forma une bibliothèque de 36,000 volumes, au centre de laquelle on voyait son buste en marbre blanc, avec cette inscription :

> Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué.

Une main anonyme, celle de M. Andrieux, dit-on, y ajouta ce vers :

> Mais personne avant lui ne l'avait remarqué.

Delisle de Sales mourut à Paris, le 22 septembre 1816.

De ses nombreux et volumineux ouvrages, le plus important, comme nous l'avons dit, est *la Philosophie de la nature*, qui n'a pas eu moins

de sept éditions (la première, publiée en 1770, la dernière, en 1804), et qui, de six volumes in-12, dont elle se composait d'abord, s'est augmentée successivement jusqu'à dix volumes in-8°. Rien n'empêchait d'en augmenter le nombre indéfiniment, car il n'y a aucun ordre, aucune méthode, aucune suite, aucune unité de composition dans ce livre. Toutes les questions y sont, non pas traitées, mais remuées pêle-mêle, dans un style boursouflé, ridiculement emphatique, qui semble être la charge de celui de Rousseau; et l'on passe alternativement d'un sujet et d'un genre à un autre, du roman à la dissertation, de la philosophie à l'histoire ou à la politique, des réflexions générales aux confidences personnelles, sans que l'auteur essaye même de justifier ces changements. Cependant, au milieu de ce cahos, on démêle une sorte de doctrine qui donne à Delisle de Salles une physionomie distincte parmi les philosophes secondaires du XVIIIe siècle.

Il admet, « comme une des premières verités de la nature, dont il n'est plus permis de douter depuis Locke, » que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens; mais, en même temps, il élève à côté de ce principe une théodicée et une psychologie qui le renversent complétement. Sans chercher à démontrer l'existence de Dieu, il l'admet comme une vérité évidente par elle-même. Dieu, pour lui, ce n'est pas le Créateur, c'est l'architecte du monde, et la nature en est le machiniste. La nature, par conséquent, est éternelle. Elle n'est pas un principe distinct de la matière, elle est la matière même en mouvement, et ce qui produit le mouvement c'est le feu élémentaire, le feu dans toute sa pureté, sans aucun mélange d'autres substances. Ce feu primitif communique à l'univers le mouvement et la vie. Il remplit le même rôle que l'âme du monde chez quelques anciens. Il est l'instrument de Dieu, l'agent universel de la nature.

En psychologie, Delisle de Sales s'est plus inspiré de Descartes que de Locke. Il veut que cette science, fondement de la morale et du droit naturel, au lieu de procéder par hypothèses, comme dans les systèmes de Condillac et de Bonnet; au lieu de créer l'homme, en quelque sorte, dans une statue, l'observe tel qu'il est, à la lumière de la conscience. Mais il ne lui permet pas de dépasser les bornes de l'expérience, de joindre à l'observation le raisonnement, et de s'élever des faits au principe d'où ils découlent; en un mot, la psychologie doit être une science expérimentale et non rationnelle. L'intelligence, la volonté, la sensibilité, l'unité, la simplicité, l'activité, sont des attributs incontestables de la nature humaine, parce que la conscience les atteste. Si nous voulons aller au delà de ces qualités et affirmer quelque chose de la substance même de notre être, nous sortons aussitôt des limites naturelles de nos facultés; nous nous trouvons sur le domaine de l'hypothèse. Cette circonspection s'accorde assez peu avec les aventureuses hypothèses que nous avons exposées tout à l'heure. Au reste, de Sales cherche à suppléer par le sentiment à l'insuffisance de l'observation. C'est au nom du sentiment, non de la science, qu'il croit à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme.

Nouveau changement de doctrine dans la morale. La morale de Delisle de Sales, comme celle d'Helvétius, a pour unique fondement l'amour de soi : car toutes les vertus, ou du moins les qualités que

nous appelons ainsi, les affections de la famille, le patriotisme, l'amour de l'humanité, ne nous représentent que les différents degrés d'extension dont ce sentiment est susceptible. C'est nous-mêmes que nous aimons dans les autres, dans notre femme et dans nos enfants, dans nos concitoyens, dans nos semblables. D'ailleurs, comment l'homme n'aurait-il point pour ses semblables le même amour qu'il a pour lui-même, puisqu'il ne peut pas vivre sans eux? L'état de nature, tel que l'ont rêvé certains philosophes, n'a jamais existé, selon Delisle de Sales; l'homme est né pour la société, et toutes les lois sur lesquelles repose l'ordre social se confondent avec celles dont dépend notre propre bonheur. Quant à la manière dont ces lois doivent être rendues et exécutées; quant à la forme du gouvernement, dont Delisle de Sales a longuement traité dans son *Eponine*, elle doit être également éloignée du despotisme et de l'anarchie; elle doit être une monarchie tempérée par des lois et garantie par la distinction des rangs. Le gouvernement chinois paraît être son idéal. Il se déclare fortement contre la peine de mort, qu'il accuse non-seulement de cruauté, mais d'impuissance. Il l'assimile à la loi du talion; il la regarde comme un attentat à l'inviolabilité de la vie humaine, et ne lui reconnaît pas d'autre résultat que l'endurcissement des âmes et la férocité des mœurs.

Delisle de Sales a été d'une fécondité inépuisable. Ceux de ses écrits qui, après la *Philosophie de la nature,* ont le plus d'intérêt pour ce Recueil, sont les suivants : *Essai sur la tragédie, par un philosophe,* in-8°, Paris, 1774; — *Examen pacifique et paradoxes d'un célèbre astronome, en faveur des athées,* in-8°, 1804; — *Philosophie du bonheur,* 2 vol. in-8°, 1796 : une analyse de cet ouvrage, par l'auteur lui-même, a été insérée dans le t. II des *Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut;* — *Mémoire en faveur de Dieu,* in-8°, 1802; — *Histoire philosophique du monde primitif,* 7 vol. in-8°, 1793 : c'est un système sur la formation du globe, qui devait servir d'introduction à l'*Histoire des hommes*, c'est-à-dire une histoire universelle en 52 volumes, dont de Sales a écrit les 40 premiers; — *Ma République, auteur Platon, éditeur J. de Sales,* 12 vol. in-12, 1791 : réimprimé sous le titre d'*Eponine,* 6 vol. in-8°, 1793.

SALISBURY ou **SARISBÉRY** (Jean Petit, *Johannes Parvus,* plus connu sous le nom de), était ainsi appelé de sa ville natale, la capitale de Wiltshire. Comme cette province s'appelait autrefois *Severia,* en souvenir de l'empereur Sévère, conquérant de la Grande-Bretagne, il n'est pas rare que l'écrivain dont nous nous occupons soit aussi désigné sous le nom de *Severianus.* Il nous apprend lui-même qu'il était très-jeune encore, *adolescens admodum,* quand il vint étudier en France, un an après la mort de Henri Ier, roi d'Angleterre, c'est-à-dire en 1136. Il suivit d'abord les leçons d'Abailard, pour qui il conserva toute sa vie la plus vive admiration, et dont la doctrine semble avoir laissé le plus de traces dans son esprit. Lorsque Abailard eut cessé d'enseigner, il eut successivement pour maîtres de dialectique Albéric de Reims, Robert de Melun, Guillaume de Conches, Adam du Petit-Pont, qui fut aussi son protecteur, Guillaume de Soissons, Gilbert de la Porrée, Robert Pullus et Simon de Poissy. L'évê-

que Richard le fit surtout avancer dans le *quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique, et il étudia la rhétorique sous Théodoric et Pierre Hélie. Son extrême pauvreté l'ayant chassé de Paris, il alla chercher un asile à l'abbaye de Moûtier-la-Celle, dans le diocèse de Troyes. Il y fut reçu en qualité de chapelain de l'abbé Pierre de Celles, avec qui il se lia d'une étroite amitié, et qui devint son successeur comme évêque de Chartres. Au bout de trois ans, il retourna en Angleterre, où il arriva rapidement à une position très-élevée. Recommandé à Thibaut, archevêque de Cantorbéry, et introduit par ce prélat près de Thomas Becket, alors chancelier d'Angleterre, il fut chargé de plusieurs missions importantes près des papes Eugène III, Anastase IV, Adrien IV, et se concilia la faveur de ces trois pontifes, particulièrement d'Adrien, qui était Anglais d'origine. Plus tard, dans la lutte qui éclata entre Henri II et Thomas Becket, récemment élevé au siége de Cantorbéry, Jean prit parti pour son protecteur, fut enveloppé dans sa disgrâce et obligé de se réfugier à Paris, où il arriva aussi pauvre que dans sa jeunesse. En 1170, le fougueux archevêque ayant paru se réconcilier avec son souverain, Salisbury l'accompagna en Angleterre et faillit tomber comme lui sous le poignard d'un assassin. Enfin, en 1176, après avoir été attaché au successeur de Thomas Becket, il dut à la protection de Guillaume, fils de Thibaut, comte de Champagne, d'être appelé à l'évêché de Chartes, où il mourut en 1180.

Jean Salisbury, esprit critique et sensé, d'une érudition choisie et rare pour son époque, qui a entendu par lui-même les chefs de toutes les écoles, les maîtres les plus célèbres, est une autorité très-précieuse à consulter, non-seulement sur l'histoire de la philosophie, mais sur l'histoire des lettres et des sciences, sur l'état des idées au XIIe siècle. Ses deux principaux ouvrages sont le *Policraticus* et le *Metalogicus*, deux titres qu'il serait bien difficile de traduire exactement.

Le *Policraticus*, également intitulé *de Nugis curialium et vestigiis philosophorum* (*des Amusements des courtisans et des vestiges des philosophes*), est le plus important des deux pour l'étendue. Il est précédé d'une épître en vers, consacrée à l'éloge de Thomas Becket, et se divise en huit livres où sont agitées les plus importantes questions de la morale, de la politique et de la philosophie, mais sans ordre et sans aucun plan. C'est un recueil d'observations et de réflexions diverses, où l'on remarque principalement cette doctrine, attribuée à des auteurs plus modernes : « Il est non-seulement permis, mais méritoire de tuer un tyran. Sont réputés tyrans tous les rois que le peuple a déposés, tous ceux qui ne reconnaissent pas la suprématie temporelle du peuple, et refusent de se laisser conduire par ses conseils. Le roi n'est que le ministre des prêtres et leur subalterne. » Il y a tout un chapitre qui a pour titre : *Quod princeps minister est sacerdotum et minor eis.*

Le *Metalogicus* a un objet plus précis et plus intéressant pour l'histoire de la scolastique : il est destiné à défendre les belles connaissances contre une secte barbare de charlatans et de sophistes, que l'auteur appelle les cornificiens, du nom de Cornificius, leur chef réel ou supposé. C'est dans ce livre qu'on rencontre les renseignements les plus précis sur l'état des études, et particulièrement sur la philosophie et

les philosophes de son siècle. Salisbury ne les flatte pas, tout en exprimant de l'admiration pour quelques-uns d'entre eux. Il leur reproche de ne pas puiser leur science à sa véritable source, de ne pas connaître Aristote par ses œuvres mêmes, au lieu de l'étudier dans des traductions informes et infidèles. Il se plaint aussi de l'obscurité qu'ils affectent dans leurs leçons et des discussions frivoles, des subtilités puériles dont ils ont embarrassé la dialectique. Partout il se raille des nominalistes; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a prétendu, qu'il ait épousé la cause du réalisme. Il est plus probable qu'il est resté attaché au conceptualisme d'Abailard. Du reste, il n'exprime pas la même opinion dans ses deux ouvrages. Le *Policraticus* nous le montre attaché aux doctrines de Platon, sans qu'il admette la supposition, très-accréditée alors, que Platon a puisé toutes ses idees dans les livres saints. Dans le *Metalogicus*, au contraire, il se donne expressément pour un disciple d'Aristote.

Les deux ouvrages de Salisbury ont été imprimés plusieurs fois, tantôt séparés et tantôt réunis. Les éditions où ils se trouvent réunis sont celles de Lyon, in-8°, 1513; de Leyde, in-8°, 1639, et d'Amsterdam, in-8°, 1664. Le *Policratique* a été traduit en français par Mézerai, sous ce titre : *Variétés de la Cour, par Jean de Sarisbéry*, in-4°, Paris, 1640.

On a aussi de Salisbury un petit poëme, *de Membris conspirantibus*; — une *Vie de saint Anselme de Cantorbéry*, dans l'*Anglia sacra* de Warthon, t. II, p. 14; — une Vie de Thomas Becket, *Vita atque passio sancti Thomæ*, dans le *Quadrilogus*, publié par ordre de Grégoire XI, in-4°, Paris, 1495; — un Commentaire sur les Epitres de Saint-Paul, in-4°, Amst., 1646; — et 339 lettres. Tous ces écrits sont analysés avec le plus grand soin dans l'*Histoire littéraire de France*, t. XIV, par le marquis de Pastoret.

SALLUSTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un néoplatonicien, qui florissait au IVe siècle de notre ère, et auteur du petit traité *des Dieux et du monde* (Περὶ θεῶν καὶ κοσμοῦ); l'autre cynique, qui appartient au VIe siècle. Nous nous occuperons d'abord du premier.

Secundus Sallustius Promotius, ordinairement appelé Salluste le Philosophe, naquit dans les Gaules, d'une famille patricienne, au commencement du IVe siècle après Jésus-Christ. Nommé préfet des Gaules par l'empereur Constance, et chargé de surveiller la conduite de Julien, il ne tarda pas, grâce à son amour pour la philosophie, à se lier d'amitié avec ce prince. Devenu pour cela même suspect à Constance, il fut appelé en Illyrie, au grand chagrin du jeune césar, qui nous a laissé dans un discours l'expression de ses regrets. Après la mort de Constance, Julien, devenu empereur, l'emmena en Orient où nous le voyons, en 363, élevé à la dignité de consul. Il suivit l'empereur dans son expédition contre les Perses, dont il avait vainement essayé de le détourner; et lorsque, après la mort de Julien, les soldats lui offrirent la couronne impériale, il la refusa en s'excusant sur ses infirmités et son âge, et contribua de tout son pouvoir à faire nommer Valentinien. Salluste, pendant la durée de sa puissance,

rendit de grands services aux chrétiens, en opposant à la rigueur dont ils étaient l'objet et qu'ils devaient bientôt dépasser contre leurs adversaires, le principe philosophique de la tolérance. Ainsi, il défendit Marc, évêque d'Aréthuse, contre les habitants de cette ville, qui voulaient le forcer à rebâtir un temple païen. Le temple de Daphné, dans le faubourg d'Antioche, ayant été réduit en cendres, et les chrétiens, sur les ordres de Julien, étant poursuivis comme les auteurs de l'incendie, Salluste, chargé de les juger, prononça l'absolution des accusés. Julien, en lui laissant sa faveur, finit par lui ôter la connaissance des affaires relatives aux chrétiens. Selon la *Chronique* d'Alexandrie, il vivait encore en 379; mais on ignore l'époque de sa mort.

C'est le Salluste dont nous venons de parler, l'ami de Julien, le disciple de l'école d'Alexandrie, qui est évidemment l'auteur du petit traité *des Dieux et du monde,* car le fond de cet écrit est purement alexandrin. C'est un sommaire précis, fidèle et très-élégant des doctrines les plus essentielles dont se compose la philosophie néoplatonicienne. Il parle successivement des rapports de la mythologie et de la philosophie, ce sujet si cher aux alexandrins, de la nature divine, du monde, de l'âme et de l'intelligence, de la providence, du destin et du hasard; de la distinction du vice et de la vertu, de la meilleure forme de gouvernement, de l'origine et de la nature du mal, du culte et des sacrifices, de la rémunération des bonnes et des mauvaises actions, de la métempsychose et de l'immortalité de l'âme. Il n'est pas sans intérêt de voir comment l'auteur résout la première de ces questions. Il croit que les dogmes religieux ont besoin d'être enveloppés dans des symboles, d'être enseignés sous la forme de récits, pour frapper l'esprit du grand nombre et porter le sage à la méditation. Ces symboles, ou ces mythes, comme on les appelle, viennent de deux sources, de la poésie et de la philosophie, de l'inspiration et de la réflexion. Ils se divisent en cinq classes : les uns se rapportent uniquement à la nature de Dieu, et sont appelés *théologiques;* les autres aux phénomènes de la nature, et sont appelés *physiques;* les autres aux opérations de l'âme, et sont appelés *psychiques;* d'autres sous le nom de *mythes matériels,* désignent les différents éléments, les différentes parties de l'univers; enfin, d'autres qui réunissent ces différents caractères, forment un genre mixte. Cette théorie est la même que nous voyons développée dans les œuvres d'Olympiodore. On remarquera aussi la manière dont Salluste parle des sacrifices et des cérémonies du culte. La Divinité n'a besoin de rien et ne peut se laisser diriger par nos prières; mais l'homme a besoin d'agir sur lui-même et d'élever sa pensée jusqu'à l'auteur de toutes choses pour s'unir à lui et devenir meilleur. L'ouvrage dont nous parlons a été publié, pour la première fois, par Gabriel Naudé, avec une traduction latine de Léon Allatius, in-18, Rome, 1638; réimprimé à Leyde, même format, en 1639. Th. Gale l'a recueilli dans ses *Opuscula mythologica*, in-8°, Cambridge, 1671, et Amst., 1688. Formey l'a traduit en français, in-8°, Berlin, 1748, et dans *le Philosophe païen*, 2 vol. in-12, ib., 1759.

Salluste le Cynique naquit au VIe siècle de notre ère, à Emèse, en Syrie. Se préparant d'abord à la carrière du barreau, il prit des leçons d'éloquence près du sophiste Eunoïus qui se trouvait alors à Emèse;

mais il comprit que l'étude des modèles valait mieux que toutes les règles, et il se mit à apprendre par cœur les harangues de Démosthène. Il composa lui-même des discours, fort admirés de son temps, mais qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Ayant quitté plus tard l'éloquence et le droit pour la philosophie, il se rendit à Alexandrie pour y suivre sa nouvelle vocation. D'Alexandrie, où il ne rencontra point de maître digne de lui, il alla à Athènes, où il entendit Proclus. Enfin, il quitta Athènes avec Isidore, déserteur comme lui de l'école platonicienne, et retourna à Alexandrie où il adopta la vie et les maximes de l'école cynique, renonçant aux plaisirs et aux simples commodités de la vie, abandonnant sa fortune, se faisant respecter par l'austérité de ses mœurs et redouter par ses sarcasmes. Son enseignement philosophique n'a pas laissé plus de trace que ses compositions littéraires. — On peut consulter sur Salluste le Cynique, Photius, *Cod.* 242 et Suidas, art. *Salluste* et *Athénodore*.

SANCHEZ (François), Sanctius en latin. Il naquit à Bracara, d'autres disent à Tuy, sur les frontières du Portugal, de parents juifs, à ce que prétend Guy-Patin (*Patiniana*, in-12, Paris, 1703). Il fit ses premières études à Bordeaux, où son père, forcé de s'exiler, l'amena dans son enfance; puis il visita plusieurs universités italiennes, et s'arrêta particulièrement à Rome. Ayant choisi pour profession l'exercice de la médecine, il vint, en 1573, se faire immatriculer à la Faculté de Montpellier. Cette date authentique nous montre que Guy-Patin se trompe en plaçant sa naissance en 1562, ou, ce qui revient au même, en ne lui comptant que 70 ans à l'époque de sa mort, en 1632; car il n'est guère possible de supposer qu'un enfant de 11 ans ait déjà fait tant de voyages, fréquenté tant d'universités, et soit admis à suivre des cours de médecine. Arrivé au grade de docteur, Sanchez alla s'établir à Toulouse, où il professa pendant vingt-cinq ans la philosophie, et pendant onze ans la médecine, avec un rare succès. Il mourut, comme nous venons de le dire, en 1632.

C'est à tort, ou au moins avec beaucoup de légèreté, qu'on a compté Sanchez parmi les philosophes sceptiques, sur le seul titre de son principal ouvrage de philosophie : *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (in-4°, Lyon, 1581; in-8°, Francf., 1628; in-12, Rotterdam, 1649); — *Traité de la science très-noble et vraiment universelle, à savoir : qu'on ne sait rien.* Dans ce même écrit où l'on a vu un monument du scepticisme, et qui a valu à Sanchez une place à côté de Montaigne et de Charron, on remarque ces mots (édit. Rotterdam, p. 181) : « Mon dessein est de fonder, autant que cela dépend de moi, une science solide et facile, purgée de ces chimères et de ces fictions sans fondement qu'on rassemble dans le but, non de nous instruire, mais de nous montrer l'esprit de l'auteur. Décidé à porter mon examen sur le fond des choses, je me propose, autant que le permet la faiblesse humaine, de rechercher dans un autre livre si l'on sait quelque chose et comment on le sait, quelle est la méthode de la science.... » *Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quo modo, libello alio proponemus, quæ methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.* Le

scepticisme n'est donc ici que provisoire ou relatif, comme dans le doute méthodique de Descartes ou dans la partie destructive, *pars destruens*, du *Novum Organum* de Bacon. C'est un acte d'accusation, non contre la science en elle-même, et encore moins contre l'esprit humain, mais contre la science d'une époque, contre la philosophie péripatéticienne, exclusivement enseignée dans les écoles et défendue par les rigueurs de l'autorité. Il est vrai que la seconde partie de la doctrine de Sanchez, celle où il promet de faire connaître les véritables fondements de la science et de la méthode, n'a jamais paru, et vraisemblablement n'a pas même été rédigée; mais la pensée se montre suffisamment dans la première. En effet, la philosophie d'Aristote et la logique scolastique, la méthode d'argumentation sont les principaux objets de ses attaques. Il considère le Stagirite comme un des esprits les plus éminents qui aient jamais existé et un des plus profonds observateurs de la nature, mais comme un homme semblable à nous, qui s'est trompé sur certaines choses, qui en a ignoré un plus grand nombre, qui a hésité souvent, qui est tombé quelquefois dans la confusion, ou n'a saisi que la surface, ou a gardé prudemment le silence (*Préface*, p. 8). Il reproche aux savants contemporains, quand ils ne se bornent pas à être l'écho des temps passés, de ne tirer leur prétendue science que de l'imagination, sans s'inquiéter jamais de la vérité. La logique, telle qu'on la concevait alors, n'est à ses yeux qu'une pure logomachie, qui, par des définitions de mots et des prémisses arbitraires, dont on tire des conséquences à l'infini, accoutume l'esprit à se payer de mots. Il s'attaque au syllogisme lui-même, qu'il accuse de tourner dans un cercle, sans faire avancer l'esprit humain d'un seul pas. Ce sont précisément les objections que nous rencontrons plus tard dans la bouche de Bacon. La science, selon lui, n'a rien de commun avec ces artifices de langage; il ne faut pas la chercher dans l'argumentation syllogistique, mais dans la connaissance parfaite des choses : *Scientia est rei perfecta cognitio.* Car toute argumentation repose sur une définition, et la définition elle-même, toujours plus obscure que la chose définie, ne repose sur rien, est une proposition arbitraire. Sans doute, il ne dissimule pas les difficultés de la science telle qu'il la comprend : le nombre infini des objets, leur dépendance réciproque, qui nous empêche de les connaître isolément; le rapport de nos idées avec les choses, les bornes naturelles de notre intelligence, et surtout les obscurités qu'on rencontre dans l'âme humaine, quand on veut l'étudier comme le principe même de nos connaissances et de nos facultés intellectuelles; mais, s'il veut rendre la philosophie circonspecte, jamais il ne conclut à l'impuissance de la raison; nulle part il ne fait profession de scepticisme. Ajoutons que le livre de Sanchez est d'une lecture très-agréable, écrit dans un style vif et animé, où la finesse se mêle à une vaste érudition; il respire partout cet esprit de liberté, qui annonce à l'esprit humain une ère nouvelle. On épouve d'autant plus de regret que l'auteur se soit arrêté à la moitié de sa tâche, et que les éclairs de son esprit, comme dit Tennemann (*Hist. de la philosophie*, t. IX, p. 508), au lieu de dissiper les ténèbres, n'aient servi qu'à les rendre visibles.

Outre le traité que nous venons d'analyser, Sanchez a laissé d'au-

tres écrits philosophiques, qui ont pour titre : *De Divinatione per somnum, ad Aristotelem; — In librum Aristotelis physiognomicum commentarius; — De longitudine et brevitate vitæ.* Ils ont été réunis dans l'édition de Rotterdam, in-12, 1649. On a joint ses ouvrages philosophiques à ses compositions médicales dans une édition complète de ses œuvres, publiée sous ce titre : *Opera medica; his juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles*, in-4°, Toulouse, 1636. Une réfutation du prétendu scepticisme de Sanchez a été publiée par Ulrich Wild : *Quod aliquid scitur*, in-4°, Leipzig, 1664. Une autre réfutation, sous forme de notes, a été publiée avec l'ouvrage même de Sanchez, par Daniel Gartmarck : *Sanchez aliquid sciens, additæ sunt textui notæ refutatoriæ*, etc., in-12, Stettin, 1665.

SANCHONIATHON. Que ce mot désigne un personnage historique, un personnage symbolique et mythologique, ou le recueil complet des pages sacrées de l'ancienne Phénicie, ou l'auteur, c'est-à-dire le collecteur de ce recueil, toujours est-il qu'il joue dans l'histoire des doctrines et des lettres philosophiques un rôle considérable.

Les Grecs Philon de Byblos, Athénée, Suidas, et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles qui parlent de Sanchoniaton d'après eux, prennent Sanchoniathon pour un personnage historique, né à Tyr ou à Sidon, vers l'époque de la guerre de Troie ou celle de Sémiramis. Ils le qualifient de philosophe et lui attribuent les ouvrages suivants écrits en langue phénicienne : *De la Physiologie d'Hermès; — des Coutumes ou des lois des Tyriens; —* une *Théologie égyptienne*, et d'autres écrits.

Cette existence historique et ce rôle d'écrivain ou de philosophe sont contestés à Sanchoniathon par celui des historiens modernes qui s'est le plus occupé de l'ancienne Phénicie. Le mot San-chon-iâth, dit M. Movers (*Die Religion der Phœnizier*, p. 99), signifie en phénicien la *loi entière de Chon*. Chon est le dieu révélateur, Bel ou Hercule philosophe. Ce nom d'un recueil, Philon, trompé par la tradition phénicienne, l'a pris pour un nom d'auteur; de là, c'est-à-dire de la tradition phénicienne et de la tradition grecque, est né pour nous le personnage de Sanchoniathon. Des analogies frappantes se présentent ailleurs, chez plusieurs nations, au sujet de leurs livres sacrés : ainsi, dans l'Inde, Vyasa passe également pour avoir recueilli les védas; chez les Babyloniens, les noms des sept livres sacrés et celui du recueil complet ont été transportés également sur des êtres mythologiques.

Cette hypothèse n'a rien d'illégitime, mais elle soulève de grandes objections. D'abord l'interprétation du mot *sanchoniathon* est un peu forcée, et l'invocation du dieu *Chon* arbitraire. En second lieu, on n'a rien gagné, et l'on a manqué aux règles d'une saine critique lorsque, de deux personnages que les mêmes autorités nous donnent pour historiques, contemporains et écrivains du même genre, nous entendons Mochus et Sanchoniathon, on a fait disparaître l'un par voie étymologique tout en conservant l'autre.

Nous maintiendrons donc Sanchoniathon comme personnage historique, en même temps que nous nous efforcerons de rétablir son caractère phénicien contre les assimilations helléniques de son inter-

prète Philon. Ce dernier dit que, voulant donner la théologie primitive de la Phénicie, il a recherché ce qui n'avait pas été altéré par les interprétations des prêtres et qu'il était parvenu, à la suite de longues recherches, à trouver l'ancien écrit de Sanchoniathon, qu'on tenait caché. Il nous faut aujourd'hui recommencer une œuvre semblable à l'égard de Philon lui-même, et retrouver Sanchoniathon au milieu des altérations dont il s'est rendu coupable, car nous sommes loin des temps où Scaliger, Grotius, Bochart, Selden, Huet, Goguet et Mignot voyaient, avec Porphyre et Eusèbe, dans les fragments conservés par ce dernier une sorte de traduction faite sur l'original phénicien de Sanchoniathon, par Philon. On ne doit plus y voir avec Dodwell, van Dale, Richard Simon, Leclerc, Meiners et Hissmann, une simple fraude, une supposition; mais il y faut faire une grande part à l'écrivain de Byblos. En effet, ce philosophe, outre les deux erreurs fondamentales qui faussent son exposé, à savoir, l'évhémérisme et l'hypothèse de l'autorité des mythes égyptiens et phéniciens sur tous les autres, veut encore démontrer notamment que l'ancienne théologie de la Grèce, et celle du judaïsme elle-même, n'étaient que celle de la Phénicie. Il faut donc, tout en le prenant pour guide de la théogonie et de la cosmogonie phéniciennes, demeurer constamment en garde contre lui, et ne pas perdre de vue un seul instant que ce qu'il nous donne est une conception hellénique d'un bout à l'autre. Cette opinion, qui s'appuie de l'autorité de Fouché, de Heyne, de Beck, d'Orelli et de Movers, est plus admissible que celle de Creuzer et de Gésenius, qui inclinent à penser que l'ouvrage mis sous le nom de Sanchoniathon est un composé de fables phéniciennes, de dogmes théologiques et d'allégories d'un âge récent, *fabriqué* à Alexandrie par un Grec, et attribué après coup à cet antique historien (*Scripturæ linguæque Pheniciæ monumenta*, p. 343). Plus inadmissible encore est l'hypothèse de Lobeck, qui veut qu'Eusèbe lui-même ait fabriqué le fragment qu'il assure avoir tiré de Philon (*Aglaophamus*, p. 1268 et sq.).

En résumé, voici ce que nous expose le Sanchoniathon de Philon sur la théogonie et la cosmogonie phéniciennes.

Il y a dans le développement religieux et philosophique de l'ancienne Phénicie trois ères distinctes, trois cycles de divinités, ayant chacune ses générations ou ses classes particulières. Le premier cycle offre douze générations, issues des dieux *anté-cosmiques*, *Baau*, le *Chaos* ténébreux, et *Kolpia*, l'Air ou le souffle. Ce sont, comme leurs noms l'indiquent en grande partie, des éléments, des puissances, des ouvriers cosmiques : Aïon et Protogonos; Phos, Pyr et Phlox; Casios, Libanos, Antilibanos et Brathy; Hypsouranios et Ousoos; Agreus et Halieus; Chusor et Hephaistos; Technitès et Gaeïnos; Agros et Agrouèros; Alètai et Titanes; Amonos et Magos; Misoor et Sydyk; les Kabires, ainsi qu'Esmoun et Taaut.

La deuxième ère offre trois générations : Elioun et Berout; Ouranos et Gè; El ou Kronos, avec vingt-deux assistants du premier rang et vingt-deux du second, dont les appellations sont indistinctement empruntées au grec et aux dialectes sémitiques, d'après l'alphabet phénicien.

Eusèbe ne nous a pas conservé dans ses extraits les noms que Phi-

lon donnait aux divinités de la troisième ère ; mais il cite ailleurs deux de ces noms : *Thuro Chusarthis* (l'Harmonie) et *Surmo-Bel* (le Serpent de Bel), auteurs d'écrits sacrés ou interprètes des dieux, et qu'on peut assimiler à Taaut-Hermès et à d'autres personnages mythiques.

Quant à la cosmogonie, que Sanchoniathon doit avoir liée à cette théogonie, elle offrait, selon Philon, des solutions à tous les principaux problèmes qu'on agitait, de son temps, chez les Grecs : la formation des choses et les principes qui y présidèrent, l'origine des êtres célestes et des êtres terrestres. Sanchoniathon reconnaissait deux principes ou deux éléments antérieurs à tout : le souffle d'un air obscur et un chaos ténébreux ; l'un plus actif, l'autre plus passif, infinis, illimités, mais non pas purement matériels tous les deux. En effet, dans l'air surgit un désir, une aspiration (πόθος), qui mit en jeu sa force latente et qui figure en mythologie comme frère d'*Eros* et fils d'*Astarté*. Tel fut le commencement de toutes choses. D'abord naquit *Mot*, le mélange qui contenait les germes du monde et des êtres dont le monde est peuplé. En vain Philon, dominé par la mythologie égyptienne, fait-il de *Mot* une substance purement matérielle, il ne peut réussir, avec cette interprétation, à expliquer l'origine de l'intelligence. « Il y avait, dit-il, quelques animaux n'ayant pas de sensibilité (ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν), qui devinrent des animaux doués d'intelligence (ζῶα νοερά). Comment le devinrent-ils ? C'est ce que le matérialisme de Philon ne saurait expliquer ; mais, compilateur érudit, il nous apprend le nom de ces êtres, celui de ζωφασημίν, dont on a fait les mots sémitiques *tzophé schemaïm*, gardiens du ciel, par la raison que Philon les appelle lui-même ἐξ οὐρανοῦ καλόπται, *speculatores e cœlo.* » Il ajoute : « Ils furent façonnés d'une manière semblable à la figure d'un œuf, et Mot brilla ainsi que le soleil, la lune, les astres et les grandes étoiles. » Mais ces mots rendent bien imparfaitement sa pensée ou sa théorie, car il veut dire que, de la masse liquide de forme ovale sortit, non pas d'abord la terre, mais le ciel où brillent ces astres animés et intelligents auxquels fut confiée, selon Platon, la création des hommes. Toutefois, le Sanchoniathon de Philon est loin d'admettre l'intervention de pareilles intelligences dans la formation de notre espèce. Au contraire, il a recours à un conte ou à une allégorie ridicule : « De la terre et de la mer, échauffées par le soleil, s'élevèrent des vapeurs qui enfantèrent des orages, et, au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs, s'éveillèrent mâles et femelles les animaux intellectuels. » Ce sont ceux-là mêmes qui ont figuré déjà comme des puissances cosmiques. L'origine de l'intelligence dans l'homme n'est donc pour lui qu'un réveil ; il est de sa nature même un animal intellectuel et n'a pas besoin qu'il lui soit fait don de l'intelligence de la part d'une intelligence suprême. On reconnaît à ces traits l'évhémérisme et ce caractère fondamental, joint à celui d'une absence complète de toute idée de création ou de créateur, distingue si nettement cette cosmogonie de celle de Moïse, dont on l'a dite tour à tour le type ou la copie, que nous sommes dispensés de discuter quelques-unes de ces analogies qui se rencontrent là comme à peu près dans toutes les cosmogonies de l'ancien Orient. Ces analogies, toutefois, sont frappantes. De même que l'Eternel assiste l'homme fait de terre et prend part à ses destinées premières, les dieux Αἰών et Πρωτόγονος, pères de Génos et

de Généa, assistent les premiers hommes sortis de la terre. Aiῶν, qui est aussi appelé Ophion, *le Serpent*, leur enseigne à se nourrir du fruit des arbres. D'autres divinités, Adoni, par exemple, rappellent les noms ou les épithètes du Dieu d'Israël.

Mais ce que Philon a pris dans Sanchoniathon et ce qu'il en a fait est si évidemment un mélange d'idées égyptiennes et chaldéennes, les unes et les autres revêtues d'une forme grecque, qu'on ne doit plus se flatter d'avoir la cosmogonie phénicienne. Cela est, sans nul doute, fort regrettable; toutefois, cela atteste, une fois de plus, un grand fait dans l'histoire des idées, la liaison intime de l'Orient et de l'Occident, liaison telle, qu'en effaçant les différences nationales, on peut retrouver les idées qui forment comme la trame dans l'enchaînement de tous les grands systèmes. Il résulte, en effet, de cette compilation philosophique de Philon, que la Phénicie a joué, dans les spéculations théogoniques et cosmogoniques, le même rôle que dans les institutions, l'industrie et le commerce, c'est-à-dire un rôle d'interprète, d'intermédiaire. Son génie forme comme une nuance, sa science une transition entre l'Orient et l'Occident. C'est le rôle que lui assignait évidemment sa situation géographique.

Outre les ouvrages cités dans le courant de cet article, on doit consulter : Roth, *Zur Litteratur des Sanchoniathon*, 1841. — Hengstenberg, *Beitraege zur einleitung ins alte testament*, t. II, p. 209 et suiv. — Vibelit, *de Sanchoniathone*, Christiania, 1842. — Guigniaut, *sur Sanchoniathon*, *Revue de philologie*, 1847, p. 485. — Albert Matter, *de la Cosmogonie de Sanchoniathon*, in-8°, 1849. — Il n'est pas besoin de parler désormais de la prétendue découverte de Hagenfeld (*Sanchoniathon's Urgeschichte*, Hanovre, 1836, et *Sanchoniathonis historiarum Phœniciæ libri* IX, *græce versos a Philone*, 1837), qui n'était qu'une fraude grossière. J. M.

SATURNIN, philosophe sceptique. *Voyez* CYTHENAS.

SATURNIN LE GNOSTIQUE. *Voyez* GNOSTICISME, t. II, p. 555 de ce Recueil.

SANKHYA, le plus indépendant et le plus complet des systèmes, ou darsanas, de la philosophie sanscrite.

Le fondateur du sânkhya est Kapila, personnage sur lequel nous n'avons aucun renseignement authentique, et dont le nom se trouve cité dans le *Mahabhârata* et dans le *Bhagavata Pourâna* (*Voir* plus haut l'article KAPILA). Il est aujourd'hui constaté que la doctrine sânkhya est plus ancienne que le bouddhisme; et comme la date de la mort de Bouddha est fixée, sans qu'on puisse le révoquer en doute, à l'année 547 avant notre ère, la philosophie sânkhya compte aujourd'hui tout au moins vingt-quatre siècles de durée. Elle est encore dans l'Inde l'une des plus célèbres et l'une de celles que les savants du pays cultivent avec le plus de curiosité.

Le mot *sânkhya*, quand on le prend substantivement, veut dire *nombre*, et adjectivement, *numérique*. Il veut dire aussi, par extension : calcul, supputation, raisonnement, raison. Colebrooke a eu tort de rappro-

cher le nom de Pythagore de celui de Kapila ; et l'on pourrait croire, selon lui, que dans le sânkhya les nombres jouent un grand rôle. Il n'en est rien, et la seule intervention des nombres dans ce système, c'est que Kapila porte à vingt-cinq le nombre des principes qui, suivant ses théories, constituent l'universalité des choses. Le véritable sens du mot *sânkhya*, c'est le second que nous venons d'indiquer : ce mot signifie le système de la raison, et, pour prendre un terme tout moderne, le rationalisme. L'un des traits caractéristiques du sânkhya, c'est en effet de répudier hautement toute autre autorité que celle de la raison. Kapila ne s'en fie qu'à elle, comme plus tard Platon et Descartes; et il repousse avec fermeté, quoique toujours avec respect, l'autorité de la révélation et des livres saints.

On connaît déjà les principaux dogmes de la philosophie sânkhya par ce qui en a été dit antérieurement dans les deux articles sur la philosophie indienne et sur Kapila. Il faut les rappeler de nouveau et avec le plus de concision possible :

Selon Kapila, les vingt-cinq principes sont : 1° la nature, ou le principe secret et tout-puissant de la vie universelle; — 2° l'intelligence; — 3° la conscience; — 4°-8° les cinq particules subtiles, qui sont comme les essences des cinq éléments grossiers, c'est-à-dire les particules de la lumière, du son, de la saveur, de l'odeur et de la tangibilité; — 9°-19° les onze organes des sens et de l'action, c'est-à-dire, d'une part, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher; et, d'autre part, la voix, les mains, les pieds, les génitoires et les excrétoires; puis, au onzième rang, le manas, chargé de transmettre à la conscience les informations des sens et d'en recevoir les ordres que les organes d'action doivent exécuter; — 20°-24° les cinq éléments grossiers, qui sont l'éther, l'air, la lumière, l'eau et la terre; — 25° enfin l'âme, qui connaît et qui juge tout le reste.

La nature consiste essentiellement dans le principe primordial qui anime et qui soutient tout : elle se développe dans les vingt-trois principes qui la suivent et qui ne sont, en quelque sorte, que son épanouissement. L'ensemble de ces vingt-trois principes forme le monde, la création, destinée à périr un jour, ou plutôt à rentrer dans le sein de la nature d'où elle est sortie, et à en ressortir de nouveau. La nature est éternelle et incréée : elle dure sans commencement et sans fin, et c'est elle qui crée tout ce que nos sens peuvent apercevoir. Elle produit d'abord l'intelligence, qui produit à son tour la conscience; et la conscience produit les principes qui la suivent. Ces principes secondaires sont donc à la fois produisants et produits. Quant à la nature, elle produit, mais elle n'est pas produite.

En dehors de toutes ces catégories, l'âme, éternelle comme la nature, n'est pas produite plus qu'elle; mais elle ne produit pas ainsi qu'elle; et de même que l'âme est incréée, elle est aussi éternellement stérile.

Au fond, il y a donc deux principes coéternels, la nature et l'âme; et la totalité des vingt-cinq principes que compte ordinairement le sânkhya se réduit en définitive à ces deux-là.

L'âme est indépendante de la nature en ce sens que ce n'est pas la nature qui la produit; elle lui est supérieure en ce sens que la nature

est aveugle et que l'âme seule connaît les choses et peut acquérir la science. Mais, sans la nature, l'âme ne saurait atteindre le but qu'elle poursuit ici-bas, c'est-à-dire le salut éternel. Il faut que l'âme étudie la nature pour s'en distinguer profondément; il faut qu'elle étudie les choses pour ne se confondre avec aucune d'elles.

L'âme a donc besoin de la nature; et sans la nature, qui vient la solliciter sans cesse, l'âme, qui est par elle-même incapable d'agir, ne sortirait pas d'une éternelle inertie. C'est la nature seule qui agit, et l'âme ne fait qu'assister comme un témoin impassible, comme un arbitre et un juge impartial, au spectacle qui se déroule sous ses yeux.

On peut ainsi comparer l'association de l'âme et de la nature à celle d'un aveugle et d'un boiteux: le boiteux, qui ne peut marcher, est porté par l'aveugle qui ne peut voir; il le dirige sans pouvoir lui-même faire un pas; et tous deux, grâce au secours commun qu'ils se prêtent, arrivent au but qu'ils cherchent, et qu'isolés ils ne sauraient atteindre.

La nature est faite pour être connue; l'âme est faite pour connaître: et dans cet échange de services réciproques, si l'activité apparente est du côté de la nature, l'activité véritable, celle de la science et de la pensée, est du côté de l'âme.

Une fois que l'âme a connu la nature, l'union cesse : la nature connue n'a plus de séduction pour l'âme. Comme une actrice aimable et habile, elle avait provoqué et soutenu l'attention de l'âme par ses jeux, par ses transformations, par ses illusions infinies; elle l'avait poussée à la science; mais cette science une fois acquise, l'âme, qui sait désormais ce qu'elle est et ce que vaut la nature, n'a plus rien à apprendre; et toutes les conditions du salut éternel sont remplies pour elle. Réunie au corps qu'elle anime, elle peut bien vivre encore en ce monde jusqu'à ce que ce corps périssable soit dissous et absorbé dans les éléments grossiers dont il avait été formé; mais l'âme reste alors sur la terre comme la roue du potier tourne encore quelques instants même après qu'a cessé l'impulsion qui la mettait en mouvement. Quand la mort arrive, l'âme, délivrée des liens matériels du corps, délivrée des liens bien autrement redoutables de l'ignorance, entre dans la béatitude éternelle.

Cette béatitude, sur laquelle Kapila ne s'explique pas en des termes fort précis, consiste surtout à être soustrait pour jamais à la loi fatale de la renaissance. L'âme, une fois rachetée par la science que propose le sânkhya, une fois parvenue à se connaître elle-même et à se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, n'a plus à craindre de renaître dans aucun des degrés de l'échelle des êtres. Il y a en tout quatorze degrés, depuis Brahma, le plus grand des dieux, jusqu'à la pierre immobile, jusqu'à la matière inerte. Cinq sont au-dessous de l'homme et se composent des divers êtres inorganiques ou organisés, sans vie ou vivants. L'humanité forme une classe à part. Au-dessus d'elle est le monde supérieur où l'on compte encore huit degrés, depuis les moins puissants des génies jusqu'aux dieux les plus élevés. L'âme peut successivement parcourir ces quatorze échelons, et monter dans la série des êtres, selon qu'elle a été vertueuse et savante; ou

bien y descendre, selon qu'elle a été ignorante et dépravée. Mais dans toutes ces transformations, depuis les plus infimes jusqu'aux plus hautes, elle est toujours soumise à la métempsychose; et les dieux eux-mêmes n'échappent pas à cette terrible loi. La science seule, et la science telle que l'enseigne l'école du sânkhya, peut soustraire l'âme à ce joug redoutable : la science est l'instrument et la condition du salut.

Tel est l'ensemble de la doctrine sânkhya; telle est la foi qu'inspirait Kapila à ses disciples.

Comme on le voit, le caractère éminent de cette doctrine, c'est d'être spiritualiste. Sans doute, le spiritualisme de Kapila n'est ni très-conséquent ni très-complet, mais il est incontestable; et c'est en vain que l'histoire de la philosophie a voulu quelquefois classer Kapila parmi les sensualistes. Il n'y a pas trace de matérialisme dans cette doctrine; et bien que la notion de l'âme, telle que Kapila la conçoit, ne soit ni très-claire, ni très-juste, et qu'on ait peine à comprendre ce qu'est l'âme isolée de l'intelligence et du *moi*, cependant on ne peut nier que l'âme, profondément séparée de la nature qu'elle seule connaît et juge, ne soit bien l'âme telle que le spiritualisme l'admet.

Un autre reproche, aussi peu fondé, qu'on a fait à Kapila, c'est de l'accuser de scepticisme. Kapila est encore moins sceptique, s'il est possible, qu'il n'est matérialiste : on s'est mépris sur le sens d'un des distiques de la *Kârikâ;* et ce distique, loin d'impliquer en quoi que ce soit le doute et le nihilisme, ne fait, au contraire, qu'affirmer, dans les termes les plus énergiques et les plus nets, la distinction de l'esprit et de la matière, la séparation absolue du principe spirituel, qui ne peut être confondu avec aucun autre. La méthode de Kapila est entièrement dogmatique, et les trois *criteriums* qu'il admet, la sensibilité, l'inférence et le témoignage, sont ceux que le scepticisme a toujours repoussés et combattus.

Mais il s'est élevé contre la doctrine de Kapila une critique plus grave encore et plus juste à certains égards. Kapila n'a pas méconnu le principe de causalité, comme l'a cru Colebrooke : il a fait de la nature la cause universelle de toutes choses; et, comme s'il eût craint qu'on ne se trompât plus tard sur sa pensée, il a essayé de démontrer l'existence de la cause par les plus nombreux et les plus irrésistibles arguments. Mais Kapila, dans son système tout entier, a omis l'idée de Dieu; et dans l'Inde, on appelle ce système le sânkhya sans Dieu (nirisvara), pour le distinguer du sânkhya de Patandjali, qui, adoptant toutes les théories de Kapila, les a couronnées et achevées par une théorie plus vaste et plus profonde sur l'existence de Dieu. Cette lacune, signalée souvent dans le sânkhya, est considérable, mais elle ne suffit pas cependant pour classer parmi les athées un philosophe spiritualiste comme l'est Kapila. Il est vrai qu'il ne parle pas de Dieu; du moins la *Kârikâ*, ou recueil de vers mémoriaux du sânkhya, garde sur ce grand sujet le plus complet silence; mais la *Kârikâ* ne combat pas l'existence de Dieu. Sans doute, il est regrettable qu'elle se taise; mais c'est pousser trop loin les inductions que d'imposer à un système une conséquence aussi fâcheuse quand lui-même ne l'a pas formellement admise.

A n'en juger que sur la *Kârikâ,* on ne peut donc pas soutenir que Kapila soit athée ; il est possible que dans les *Soûtras,* qui sont les aphorismes primitifs du maître, l'athéisme ait été plus nettement exposé; mais jusqu'à ce que les *Soûtras* nous soient complétement connus, il est prudent de ne pas prononcer une sentence qui ne serait peut-être pas tout à fait équitable. Aujourd'hui tout ce qu'on peut faire, c'est de suspendre son jugement. Les classifications ordinaires qu'adopte l'histoire de la philosophie ne conviennent pas bien au système de Kapila; il ne faudrait pas le mutiler pour le faire rentrer de force dans des cadres où il ne peut être compris.

Pour bien apprécier le génie de Kapila, il faut reconnaître que la doctrine professée par lui est la plus profonde et la plus vaste de toutes celles que nous offre la philosophie indienne. On peut même aller jusqu'à dire que la science de nos jours, tout éclairée qu'elle est par les travaux des siècles précédents, peut encore profiter à cette école. Les rapports généraux de l'homme et de la nature n'ont jamais été mieux compris : le but de notre destinée terrestre, rattachée à la pensée du salut éternel, n'a jamais été mieux montré, et jamais méditations plus sérieuses n'ont fixé l'esprit humain sur de plus nobles sujets. Quand on se rappelle que le sânkhya remonte au moins à six siècles avant notre ère, et qu'on sait ce qu'il est, on comprend bien alors ce renom de sagesse que la philosophie indienne avait conquis dans le monde ancien, et l'on partage l'admiration qu'elle a provoquée jusqu'à nos jours.

Voici, dans l'ordre chronologique, les documents qu'il faudrait consulter pour bien connaître le sânkhya : La lettre du P. Pons au P. du Halde, Karikal, 23 novembre 1740, *Lettres édifiantes,* mémoires de l'Inde, t. XIV. — L'analyse de Ward, *Wiews of Indostan,* t. Ier, p. 318. — Le mémoire de Colebrooke, *Transactions de la Société asiatique de Londres,* 1823. — Les Leçons de M. Cousin, Cours de 1829, p. 123 et suivantes. — Le texte et la traduction latine de *la Kârikâ du Sânkhya,* par M. Lassen, en 1832, dans le 1er cahier du *Gymnosophista.* — La traduction française de la *Karikâ,* par M. Pauthier, dans sa traduction des *Mémoires de Colebrooke.* — La traduction allemande de M. C.-J.-H. Windischmann, dans son *Histoire de la philosophie.* — Le texte de la *Kârikâ,* avec le texte du commentaire de Gaoudapada sur cet ouvrage et la traduction anglaise de ces deux monuments par M. Wilson, professeur de sanscrit à Oxford (M. Wilson a gardé pour la *Kârikâ* la traduction de Colebrooke, et il a fait lui-même un commentaire nouveau sur chacun des slokas). — Enfin, un mémoire de l'auteur de cet article dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques,* t. VIII, p. 107 et suivantes. Ce dernier travail, qui renferme une traduction nouvelle de la *Kârikâ,* et la traduction de très-nombreux soûtras de Kapila, résume et complète tous les travaux antérieurs. **B. S.-H.**

SARNANUS (Constantius), ou mieux Constantius Buccafocus, né à Sarnano, bourgade de l'Ombrie, fut un des maîtres franciscains qui défendirent avec le plus d'ardeur, au seizième siècle, les conclusions de Duns-Scot. On le vit d'abord enseigner la théologie dans la ville de

Pérouse, puis occuper le siége épiscopal de Verceil. Sixte V l'avait nommé cardinal au titre de saint Vital. Il mourut à Rome en 1595. On lui doit diverses éditions d'ouvrages théologiques ou philosophiques, laissés par des docteurs de son ordre, saint Bonaventure, Pierre Auriol, Duns-Scot, Sirectus. De ses ouvrages particuliers, ceux qui regardent la philosophie sont : *Directorium in logicam, philosophiam et theologiam, ad mentem Scoti*, in-8°, Venise, 1580; — *De secundis intentionibus, ad mentem Scoti*, ib., 1619; — *J. D. Scoti in universam Aristotelis logicam exactissimæ quæstiones, quibus adjectæ sunt dubitationes, cum earum solutionibus, a Const. Sarnano*, in-4°, Ursel, 1622; — *De conciliandа doctrina D. Thomæ et Scoti*, Lyon, 1597; — *Expositiones quæstionum J. D. Scoti in universalia Porphyrii*, in-8°, Venise, 1576. Il passait pour un très-habile homme, et c'est, en effet, un ingénieux interprète : mais il ne faut lui demander son opinion personnelle sur aucun problème; il ne prétend jamais penser autrement que son maître Duns-Scot. B. H.

SAY (Jean-Baptiste), célèbre économiste, naquit à Lyon en 1767, d'une famille de négociants très-honorables, et mourut à Paris le 17 novembre 1832. J.-B. Say fut initié à la politique par Mirabeau, sous la direction duquel il travailla à la rédaction du *Courrier de Provence*. De là, il devint secrétaire du ministre des Finances Clavière; plus tard, il fonda avec Ginguené, Chamfort, et son frère Horace Say, la fameuse *Décade philosophique, littéraire et politique*. De 1800 à 1804 il fit partie du tribunat; il en fut exclu par suite de son vote contre l'établissement de l'empire. Enfin, pendant quelque temps, il remplit les fonctions de receveur des droits réunis dans le département de l'Allier. Mais vers cette époque il se décida à quitter tout à fait la politique active pour étudier exclusivement l'économie politique, à laquelle il voua le reste de sa vie, et à laquelle il doit la célébrité qui s'est attachée à son nom.

J.-B. Say avait enseigné l'économie politique à l'Athénée; il y eut du succès, et fut chargé officiellement du même enseignement, en 1826, au Conservatoire des arts et métiers, et plus tard au collége de France. Il occupa ces deux chaires jusqu'à sa mort.

Le succès de Say, comme professeur et comme écrivain, a été considérable. Il possédait, dans l'exposition de ses idées, le don d'une merveilleuse clarté. Say savait surtout rendre accessibles aux esprits vulgaires les théories économiques en apparence les plus difficiles et les plus compliquées. On ne peut dire qu'il fut créateur dans la science qu'avaient fondée avant lui Quesnay et Adam Smith; mais il propagea les idées de ses deux devanciers avec une méthode remarquable; et le zèle qu'il apporta dans cette propagation ne contribua pas médiocrement, avec le retour de la paix, à répandre partout le goût et presque la passion des problèmes économiques.

Il y eut d'ailleurs un point de doctrine où Say porta l'analyse plus loin que personne avant lui. Adam Smith s'était principalement occupé de la science de la production : Say développa surtout celle de la *distribution des richesses*. Là, il défendit et poussa jusqu'à des limites extrêmes le vieil axiome : *Laissez faire, laissez passer*. Appuyé sur

ce principe, il battit en brèche l'ancien système des restrictions et des prohibitions, sur lequel se basait, entre autres, notre vieil édifice colonial. Say était fort absolu dans ses idées. Il voulait donc la séparation absolue aussi de la politique et de l'administration d'avec l'économie politique, imposant ainsi à la science des conclusions plus rigoureuses que la réalité ne peut, en effet, les supporter : car l'économie politique aura beau réclamer pour la production la plus entière liberté et agrandir le domaine de l'industrie, elle ne pourra pas faire qu'à chaque instant la question éminemment politique de l'impôt ne touche à la question théorique et pratique de la production. Mais on sortait à peine des langes de l'ancien système, et on était loin d'apercevoir encore les inconvénients de l'individualisme outré, en industrie comme en toutes choses.

Le mérite de Say fut, avec celui de la clarté et de la lucidité dans l'exposition des théories, de montrer comment tous les peuples sont solidaires dans la production des richesses; comment la ruine des uns influe sur la misère des autres; comment ainsi la paix est toujours le plus grand des biens; et de donner de cette vérité une démonstration d'un ordre différent de la démonstration des moralistes et des hommes purement religieux. Say acheva en outre de mettre en évidence les résultats funestes que renferment les entraves qu'une politique aveugle et étroite apporte trop souvent au développement du commerce et de l'industrie. Voilà le bien.

Le mal des théories de Say fut, en revanche, d'oublier trop dans la production le producteur lui-même; de ne pas voir qu'à côté du bien général, produit par le feu de la concurrence et par les progrès incessants de l'activité humaine, il y a trop souvent les malheurs individuels du négociant ruiné par cette même concurrence, et la misère de l'ouvrier, instrument sacrifié de cette activité et de ces progrès. La liberté illimitée conduit à l'isolement des forces sociales, à un éparpillement mortel, comme l'association obligatoire et le principe de la prohibition conduisent au despotisme communiste.

Mais Say appartenait tout entier à ses doctrines; et quand on lui faisait des objections, quand on lui montrait l'inconvénient de placer l'industrie trop en dehors de l'action gouvernementale, il répondait hardiment par son adage favori : « Le Gouvernement fait déjà beaucoup de bien quand il ne fait pas de mal. » Aussi, en conséquence de ces doctrines, demandait-il qu'on adjugeât les travaux publics à l'industrie privée, et que le Gouvernement se bornât presque au rôle de policier général de la nation.

Un instant, sous la restauration, à l'époque où la dynastie régnante cherchait hautement le retour aux vieilles traditions, et faisait une guerre ouverte à tous les principes de 1789, les doctrines économiques et politiques de Say eurent un grand succès. Mais bientôt le vide de cette dissolvante théorie apparut; et dès lors commença, après la mort de Say, une réaction contre ses idées.

Le mouvement philosophique auquel appartenait cet écrivain est donc, on le voit, le même que celui d'où sortirent un assez grand nombre d'esprits peu féconds qui oubliaient dans l'homme le côté social, et un peu même le côté moral. Sous ce rapport, l'influence

de cet économiste sur le courant des idées de ce siècle ne fut pas sans inconvénient, malgré sa modération personnelle. Il importait de le signaler.

Les principaux ouvrages de Say furent d'abord son *Traité d'économie politique*, in-8°, publié en 1803; — puis le *Catéchisme d'économie politique*, in-12, 1815; — le *Cours complet d'économie politique*, 6 vol. in-8°, Paris, 1828-30; — et enfin les *Mélanges et correspondances d'économie politique*, in-8°, publiés après sa mort, en 1833, par M. Charles Comte, son gendre. F. R.

SCEPTICISME. Considéré dans son sens le plus rigoureux, le scepticisme est l'opposé du dogmatisme; il consiste, non pas dans une simple disposition de l'esprit à douter, non pas dans un doute partiel et limité; mais dans un doute systématique et universel, aussi précis que la science, aussi vaste que l'esprit humain.

Le scepticisme, ainsi entendu, est né en Grèce, dans l'école de Pyrrhon. Aussi, qui dit pyrrhonisme, dit scepticisme universel et absolu, et réciproquement. Les pyrrhoniens faisaient profession de tout examiner (σκέπτομαι), et c'est pourquoi on les appela σκεπτικοί; de retenir en tout leur jugement (ἐπέχω), et c'est pourquoi on les appela ἐφεκτικοί. En effet, l'ἐποχή de Pyrrhon, la suspension absolue du jugement, appliquée à tous les objets de la connaissance humaine, voilà bien le caractère distinctif et comme l'éternel idéal du scepticisme.

Il suffit de cette courte explication pour prévenir une méprise assez ordinaire. On donne souvent le nom de scepticisme à la négation de certains principes généralement admis, surtout à la négation de certains dogmes religieux. C'est abuser des mots et confondre les idées. Nier, n'est pas douter. Xénophane n'avait aucun doute sur la réalité des dieux homériques, il la niait très-positivement. Or, ici, la négation, au lieu de supposer, comme le doute, un manque de certitude et de foi, part d'une conviction énergique et d'une foi précise. Fermement persuadé que Dieu est une unité immuable, Xénophane poursuit de sa dialectique et de ses moqueries les divinités multiples et changeantes de la religion populaire. Dans des temps plus voisins de nous, lorsqu'une grande religion, qu'il serait d'ailleurs injuste d'assimiler au paganisme, essuya les atteintes de l'esprit d'examen, ce fut aussi du haut d'un dogmatisme impérieux que les réformateurs et les philosophes, les Calvin et les Spinoza, rompirent en visière aux enseignements de l'Eglise. Transformer de tels esprits en sceptiques, c'est ne pas s'entendre : on est sceptique, non pas pour affirmer que la vérité n'est pas ici ou là, dans tel système philosophique ou dans telle croyance religieuse, mais pour mettre en question l'existence même de la vérité.

Nous en avons assez dit pour définir le scepticisme et le distinguer nettement de ce qui n'est pas lui. Il s'agit de reconnaître son origine, d'examiner les fondements sur lesquels il repose, d'apprécier enfin sa valeur.

Dans la science comme dans la vie, l'état primitif et naturel de l'homme, c'est la foi. Quand la raison fait ses premiers pas, loin de douter d'elle-même, elle est plutôt disposée à s'exagérer sa force. Elle s'élance, hardie

et naïve, dans la carrière des spéculations, et enfante mille systèmes d'une hardiesse et d'une étendue merveilleuses. Telle est la nature de la raison, telle est son invariable loi. Il n'y a pas d'exemple qu'une seule époque de la pensée humaine ait jamais commencé par le scepticisme. Les Pyrrhon et les David Hume ne viennent qu'après les Aristote et les Descartes. Mais quand l'esprit humain, pendant une longue suite d'années, s'est fatigué à la recherche de la vérité, quand il a traversé un grand nombre de systèmes opposés, sans pouvoir se reposer dans aucun d'eux, alors se produit un phénomène particulier, étrange aux yeux du sens commun, mais inévitable. La raison s'interroge avec inquiétude sur l'origine de ces contradictions où elle a été comme ballottée; panthéisme et dualisme, matérialisme et spiritualisme, tous ces systèmes lui ont tour à tour paru vrais; et cependant ils ont été tour à tour convaincus de contradiction et d'erreur. Qu'est-ce à dire? L'erreur et la contradiction, au lieu d'être le fait du philosophe qui use mal de la raison, viendraient-elles de la raison elle-même, qui alors égarerait le philosophe? Si le mal vient des philosophes, il est susceptible de guérison : car, dans ce cas, la raison se chargera de redresser les esprits qui, en se servant d'elle, ont désobéi à ses lois; mais si le philosophe était innocent et la raison coupable, si la racine de la contradiction et de l'erreur était dans l'organisation même de la raison, alors, plus d'espoir de redresser la raison égarée, plus de confiance en elle : c'en serait fait de toute science et de toute vérité. Arrivée là, la raison fait un pas de plus dans la route du scepticisme, et ce pas la conduit jusqu'à une limite qu'il est impossible de dépasser. La raison se demande de quel droit elle affirme une vérité. Elle s'aperçoit que toute affirmation humaine suppose un postulat, savoir : qu'il existe de la vérité, et que nous avons un moyen infaillible de la reconnaître. Or, ce postulat est indémontrable : car, prouver qu'il y a une vérité, et que nous sommes capables de l'atteindre, c'est se servir de la raison pour établir l'autorité de la raison. De là, un paralogisme éternel qui semble planer sur l'humaine raison et ne lui laisser de place qu'entre un dogmatisme arbitraire et le doute absolu.

En indiquant l'origine et le progrès du scepticisme dans l'esprit humain, nous venons de saisir à leur source les deux grandes thèses sur lesquelles les sceptiques de tous les temps ont appuyé leur système. Parcourez, en effet, l'histoire du scepticisme, depuis Pyrrhon ou même depuis Protagoras jusqu'à Sextus, de Sextus à Montaigne, de Montaigne à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, sous les formes les plus diverses, vous ne trouverez jamais que ces deux thèses invariablement reproduites :

1re. Thèse. *La raison ne pouvant se prouver à elle-même sa propre légitimité, toute affirmation est une hypothèse gratuite.*

2e. Thèse. *La raison est condamnée par sa nature à des contrad tions insolubles.*

Selon nous, la force vraie et la vraie utilité du scepticisme sont surtout dans cette seconde thèse; mais la première a fait une si brillante et si singulière fortune dans l'antiquité et dans les temps modernes, elle a rencontré de nos jours même tant d'adhérents parmi des esprits

supérieurs, que nous devons l'exposer et la discuter ici avec une certaine étendue.

La première origine de cette objection tant répétée de l'impossibilité d'un criterium absolu de vérité, se trouve dans l'école académique. C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu pour la première fois une théorie régulière sur le criterium de la vérité. Zénon soutenait contre Arcésilas (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, c. 24) que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de l'esprit humain (φαντασίαι). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements. Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les représentations illusoires de celles qui sont véridiques. Ce caractère, cette règle, il l'appela *représentation compréhensive*, φαντασία καταληπτική. Voici la définition qu'il en donna d'abord : « C'est une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet. » — Mais, objecta Arcésilas, cette représentation compréhensive ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors : « Qu'elle devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité. » — *Recte consensit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition, en effet, était, entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Voici la seule qui nous intéresse : s'il existe des représentations non compréhensives et illusoires, d'une part, et des représentations compréhensives et véridiques, de l'autre, il faut un criterium pour les démêler. Quel sera ce criterium? Une représentation compréhensive et véridique, dites-vous ? Or, la pétition de principe est manifeste, puisqu'il s'agit de discerner la représentation compréhensive et véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, ce criterium arbitraire demandera un autre criterium, et celui-ci un autre, et ainsi à l'infini.

Il est facile de reconnaître dans cette argumentation, qu'Arcésilas légua à Carnéade et Carnéade à Clitomaque, le germe de l'objection plus générale que l'école pyrrhonienne adressait, vers le premier siècle de l'ère chrétienne, à toutes les écoles dogmatiques. « La raison, disait-elle (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 223, D; *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. 9. Cf. Diogène Laërce, liv. II, c. 11), est un témoin souvent trompeur. Si elle veut qu'on se fie à ses dépositions, il faut qu'elle établisse les titres de sa véracité ; mais il faudrait pour cela que la raison cessât d'être suspecte, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être elle-même. Ainsi, ou bien on admet aveuglément toutes les représentations de la raison, et alors on se condamne à la contradiction ; ou bien on fait un choix, et dans ce cas on tourne dans un cercle vicieux, ou l'on se perd dans un progrès à l'infini. »

Voilà la question nettement posée entre le scepticisme et le dogmatisme. C'est l'honneur de l'école pyrrhonienne de l'avoir dégagée de toute controverse particulière et de l'avoir ainsi élevée à son plus haut degré de généralité et de rigueur.

Avant de la discuter, nous ferons remarquer que, depuis les sceptiques

de l'antiquité, elle a été mille fois répétée, sans qu'on ait jamais pu y rien ajouter d'essentiel. Montaigne, cet interprète ingénieux du pyrrhonisme, mais qui, si l'on excepte la grâce incomparable de son style, dérobe à l'antiquité presque tout le reste, se garde bien d'oublier l'objection du criterium parmi celles qu'il veut rajeunir. « Pour juger, dit-il (*Essais*, liv. II, c. 12), des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester notre dispute, étant pleins eulx-mêmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s'establira sans une aultre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny. » C'est bien là, sous une forme piquante, le progrès sans terme et le cercle vicieux dont l'école pyrrhonienne laisse le choix aux dogmatistes.

Dès l'origine de la philosophie moderne, *ce mauvais génie, non moins rusé et trompeur que méchant et qui emploie toute son industrie à tromper les hommes,* fantôme dont le génie de Descartes fut trop souvent obsédé, qu'est-ce autre chose qu'un retour de l'opinion pyrrhonienne qui, sous les traits nouveaux dont l'imagination la déguise, se laisse pourtant reconnaître? Descartes, en effet, demandait à la raison de prouver qu'elle n'est pas le jouet d'une illusion perpétuelle. N'était-ce pas la précipiter dans l'inévitable contradiction d'un témoin suspect qui, pour établir sa véracité, est obligé de la supposer?

On sait quelle a été la fortune de ce mauvais génie évoqué par le père de la philosophie moderne. Pascal l'appelle à son secours, afin de contempler *la superbe raison, invinciblement froissée par ses propres armes, et l'homme en révolte sanglante contre l'homme.* « Nous n'avons, dit-il (*Pensées,* 2e partie, art. 1), aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant..., il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux ou incertains, selon notre origine. De plus, personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. De sorte que la moitié de notre vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes? »

Ce doute que Pascal vient de peindre en vives images, le dialecticien Bayle le ramène à une forme précise : « Il est impossible, je ne dirai pas de convaincre un sceptique, mais de raisonner juste contre lui, n'étant pas possible de lui opposer aucune preuve qui ne soit un sophisme, le plus grossier de tous, je veux dire la pétition de principe. En effet, il n'y a point de preuve qui puisse conclure, qu'en supposant que tout ce qui est évident est véritable, c'est-à-dire qu'en supposant ce qui est en question. » (*Dictionn crit.*, art. *Pyrrhon.*) Demander

qu'on prouve que la vie humaine n'est pas un long rêve, et demander qu'on démontre que tout ce qui est évident est véritable, n'est-ce pas absolument la même chose? et tout cela ne revient-il pas à demander la preuve de la légitimité de la raison?

Nous pourrions citer encore un grand nombre de sceptiques modernes, mais il vaut mieux aller droit au plus sérieux, au plus original et au plus profond de tous, au père de la philosophie critique. On peut ramener toute l'*Analytique transcendantale* à deux points très-simples, une question par où elle commence, une réponse par où elle finit. Voici la question : Comment des jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles? Voici la réponse : Ces jugements sont possibles comme formes *à priori* de la raison, et par suite, comme conditions subjectives de l'expérience. En d'autres termes, quand la raison cherche les garanties de la légitimité des premiers principes, elle n'en trouve pas d'autres que l'impossibilité où elle est, par le fait de son organisation naturelle, de ne pas porter avec soi ces premiers principes dans tous ses jugements. Dès lors, suivant Kant, on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective, et la métaphysique est impossible. N'est-il pas évident que ce scepticisme ontologique dont l'originalité a été tant célébrée, repose tout entier sur cette antique prétention pyrrhonienne : la raison doit être tenue pour suspecte jusqu'à ce qu'elle ait prouvé sa véracité par un criterium infaillible? Ainsi donc, Kant est venu, à son tour, répéter l'argumentation des sceptiques de la Grèce, comme firent à un autre âge Montaigne, Pascal, Bayle et, quoique dans un autre but, Descartes lui-même. Cette curieuse destinée d'un argument aussi vivace, et dont la chute ou le triomphe semblent entraîner le triomphe ou la chute du dogmatisme, rend plus étroite encore l'obligation qui nous est imposée de le soumettre à une critique approfondie.

Dans les débats sans nombre que cet argument a suscités, il semble qu'on ait oublié trop souvent qu'une question mal posée est une question insoluble. Les dogmatistes, en se tourmentant de difficultés imaginaires, ont prêté le flanc aux attaques victorieuses du scepticisme, et celui-ci, abusé à son tour par un stérile triomphe, ne s'est pas aperçu qu'il s'épuisait à combattre contre des ombres. Comme des ennemis qui luttent dans les ténèbres, dogmatistes et pyrrhoniens, en croyant abattre leurs adversaires, n'ont souvent frappé que sur eux-mêmes.

Au milieu de cette controverse embarrassée, on peut démêler trois questions fort différentes, qui, perpétuellement prises l'une pour l'autre, ont jeté partout la confusion : 1° En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? 2° Appelons ce caractère criterium et supposons qu'il existe réellement. L'esprit humain peut-il démontrer la véracité, l'infaillibilité absolue du criterium de la vérité? 3° Admettons que l'esprit humain ne puisse faire cette démonstration. Faut-il prendre le parti de douter de la légitimité du criterium de la vérité, et, par suite, de la vérité elle-même?

Selon nous, un scepticisme sérieux et un dogmatisme conséquent doivent tomber d'accord sur les deux premières questions. Ils ne diffèrent que sur la troisième. Toute la difficulté est là. Nous espérons prouver en peu de mots que l'argument si vanté des sceptiques n'emprunte quelque solidité apparente qu'à la confusion de ces trois élé-

ments du problème. Aussitôt que le débat sera replacé sur son véritable terrain, cet argument se dissipera avec les nuages qui en déguisaient la vanité.

Si la question du criterium de la vérité était ainsi posée : En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? je ne crois pas qu'aucune discussion sérieuse pût s'engager sur ce point entre le scepticisme et le dogmatisme; car, du moment qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui nous semblent vraies sont réellement et absolument vraies, mais seulement si de certaines choses nous semblent vraies, sceptiques et dogmatistes doivent se trouver d'accord. Quel est, en effet, l'objet de leur controverse? Le voici : les uns soutiennent que ce qui nous paraît vrai est vrai; les autres doutent qu'il en soit ainsi. Mais cette opposition implique un point accordé de tous, c'est que certaines choses nous semblent vraies. Nier ce point, c'est nier la discussion même, c'est nier la conscience, c'est se nier avec tout le reste. Quand le scepticisme en vient là, misérable sophisme ou incurable folie, il perd jusqu'au droit d'être réfuté. Mais tous les sceptiques sérieux reconnaissent les faits de conscience. Ils reconnaissent donc que la science humaine aperçoit une différence entre le vrai et le faux, et, par conséquent, qu'elle les distingue l'un de l'autre par un certain caractère. Ce caractère, c'est le criterium de la vérité. Jusque-là, il n'y a pas de controverse.

Nous accorderons maintenant que si l'on entend par criterium de la vérité une certaine règle, placée en dehors de la raison et au-dessus d'elle, soit qu'au moyen de cette règle on veuille redresser les jugements que la raison a portés, ou confronter avec la réalité les idées qu'elle a conçues, la question alors est toute différente. Mais sur cette question encore, le scepticisme et le dogmatisme ne peuvent différer sérieusement; car il est en vérité trop clair que si la raison n'a pas sa règle en elle-même, elle ne la trouvera jamais en dehors et au-dessus d'elle, puisque, pour l'y trouver sûrement, il faudrait qu'elle l'eût déjà. Le criterium ainsi entendu est la plus absurde des chimères.

Voilà donc la première question ramenée à deux points qui semblent incontestables pour un sceptique de bonne foi, comme pour un dogmatiste raisonnable : le criterium de la vérité, pris comme une règle extérieure et supérieure à la raison humaine, est une contradiction insoutenable; mais le criterium de la vérité, considéré comme le caractère auquel l'esprit humain reconnaît ce qu'il doit croire, est un fait qui échappe à toute discussion.

Ce que la logique vient d'établir, l'histoire le confirme. L'école pyrrhonienne, tout en contestant la légitimité absolue de tout criterium de vérité, admettait expressément un criterium de fait, savoir *ce qui paraît*, τὸ φαινόμενον. Dans les temps modernes, Kant, après avoir reproduit, dans la *Critique de la raison pure*, avec des développements qui lui sont propres, la théorie pyrrhonienne contre la possibilité d'un criterium absolu, reconnaît avec force l'existence et la nécessité d'un criterium subjectif, lequel est, dans sa doctrine, l'accord de la connaissance avec les lois formelles de la raison. Si donc, laissant de côté pour un moment la question de la légitimité absolue, de la portée objective du criterium de la vérité, nous interrogeons le scepticisme et le

dogmatisme sur la question de fait : — Le criterium de la vérité, c'est l'évidence, dira tel dogmatiste. — C'est l'apparence, dira le pyrrhonien. — Tel autre dogmatiste soutiendra que la vérité est dans la liaison des idées. — Non, dira le sceptique, elle est dans l'accord de la raison avec ses lois constitutives. — Dans ces limites, je le demande, Descartes et Pyrrhon, Leibnitz et Kant, ne peuvent-ils pas s'entendre ? Ce qui est évident et ce qui paraît vrai, la liaison des idées ou leur accord avec les formes de l'entendement, n'est-ce pas au fond la même chose ?

Notre seconde question n'a pas été moins embrouillée que la première : L'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du criterium de la vérité ? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les sceptiques anciens et modernes. Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle qui nous vante sa clairvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier de tous ; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice.

A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens pyrrhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise : Celui qui entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du criterium de la vérité se sert pour cela de ce même criterium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme ; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini.

Assurément, cette argumentation est concluante ; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi vient-elle aboutir, en effet ? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste ? N'est-ce pas là une des maximes éternelles du sens commun ? et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique ? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété que, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle des principes de l'existence, *il est nécessaire de s'arrêter?* J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que sur celle-ci : Si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être ; prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est à jamais impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse, la vie un long rêve, la raison folie, et la folie raison, il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire : Vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence ; la philosophie et le genre humain sont de notre avis.

Malheureusement le dogmatisme ne s'est pas toujours renfermé dans cette sage réserve. Il s'est rencontré, même dans les âges modernes, des hommes de génie abusés à ce point par la force même de leur intelligence, qu'ils ont essayé de démontrer ce qui est antérieur et supérieur à toute démonstration. L'un croit trouver dans la véracité divine la garantie infaillible de l'évidence, oubliant que rien ne peut servir de garantie à l'évidence, si ce n'est elle-même, puisque c'est elle qui sert

de garantie à la véracité divine comme à tout le reste. L'autre, outrageant aveuglément la raison, ne veut devoir qu'à la foi la certitude des premiers principes ; que disons-nous ? la certitude qu'il ne rêve pas en veillant ; semblable, malgré son génie, à un insensé qui, mécontent de la lumière du soleil, se crèverait les yeux pour chercher une lumière plus pure.

Ces vaines tentatives, renouvelées dans tous les temps, expliquent et absolvent les attaques du scepticisme contre le criterium de la vérité. Il fallait un contre-poids à l'absurdité de donner la preuve de l'évidence, c'était l'absurdité de la demander.

Arrivons maintenant au nœud de la discussion. Il résulte des aveux mutuels que la logique et l'histoire imposent aux deux écoles opposées : 1° que l'existence de fait du criterium de la vérité est incontestable ; 2° que toute tentative pour démontrer la légitimité de ce criterium est absurde. Le scepticisme nous accorde le premier point, nous accordons le second au scepticisme ; mais, qu'on y prenne garde, il lui est impossible d'en abuser. En effet, tant qu'un philosophe se borne à soutenir et à démontrer qu'il est impossible de prouver l'évidence, il est sur le terrain du dogmatisme. Il ne devient sceptique qu'au moment où il raisonne sur cette impossibilité et prétend en déduire cette conclusion, que la légitimité de l'évidence est une chose incertaine. Toute la valeur de la théorie sceptique sur le criterium de la vérité est donc dans la valeur de cette conclusion. Si celle-ci succombe, celle-là devra partager le même sort.

Or, le scepticisme raisonne ainsi : La légitimité du criterium ne peut se démontrer ; donc, elle est incertaine. Il est clair que ce raisonnement suppose cette majeure : Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. Supprimer cette majeure, ce serait supprimer la conclusion et l'argumentation tout entière. Autant donc vaut cette majeure, autant valent la conclusion et l'argumentation du scepticisme. Mais cette majeure est absurde, on peut le prouver avec évidence ; et, qu'on veuille bien le remarquer, je n'entends parler ici que de cette évidence de fait admise par le scepticisme, et je ne suppose, par conséquent, rien ici qu'un adversaire de bonne foi ne me donne le droit de supposer.

Nous prouvons ainsi l'absurdité de la majeure sur laquelle tombe maintenant toute la discussion : Dire que tout ce qui ne peut pas se démontrer est incertain, c'est dire en même temps que toute certitude est dans la démonstration et qu'aucune certitude ne peut s'y rencontrer. Car toute démonstration supposant des principes indémontrables, c'est-à-dire des principes certains sans démonstration, nier qu'il existe des principes certains sans démonstration, c'est nier la démonstration elle-même. Le scepticisme ne peut donc poser sa majeure sans la détruire. De plus, le scepticisme, en posant ce principe : « Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain, » ne le démontre pas. S'il ne le démontre pas, c'est qu'il le prend pour certain. Le voilà donc obligé d'admettre un principe certain sans démonstration. C'est, en vérité, une singulière majeure que celle du scepticisme. Il la pose comme certaine, puisqu'il la pose sans la démontrer ; mais par cela seul qu'il la pose sans la démontrer, il est obligé de dire qu'elle est incertaine, réduisant ainsi sa majeure et son argumentation à une logomachie inintelligible.

On dira peut-être que cette réponse ne termine pas le débat ; qu'un pyrrhonien habile ne se tiendrait pas pour battu et qu'il répliquerait ainsi : Je veux bien supposer que vous ayez établi de la façon la plus régulière que mon argumentation contre la légitimité du criterium de la vérité n'est pas d'accord avec la raison ; mais comment avez-vous établi cela ? Par des raisonnements. Et sur quoi reposent ces raisonnements ? Apparemment sur des principes certains, qui reposent eux-mêmes sur l'évidence. C'est donc finalement l'évidence que vous avez invoquée pour me confondre. Mais vous oubliez que c'est l'évidence elle-même qui est ici en question. Vous avez affaire à un adversaire qui conteste la légitimité de l'évidence, et pour le convaincre, vous ne trouvez rien de mieux que de la supposer. C'est une grossière pétition de principe. Du reste, elle est inévitable dans le système du dogmatisme. L'objection contre le criterium atteignant en effet la raison jusque dans son essence, celui qui veut réfuter cette objection, par cela seul qu'il la discute, et la discute avec sa raison, se condamne à la supposer résolue, c'est-à-dire à un cercle vicieux palpable. Notre objection n'échappe donc pas seulement à toute réfutation, mais même à toute controverse possible.

Cette réplique ne paraîtra embarrassante qu'à ceux qui perdront de vue la véritable position de la question entre le dogmatisme et le scepticisme. Nous pourrions nous borner à la rétablir et à dire : Il est vrai que nous nous servons de l'évidence pour convaincre votre argumentation d'absurdité ; mais il n'y a pas là de pétition de principe. En effet, vous faites profession d'admettre l'évidence, sinon comme absolument légitime en soi, au moins comme un fait. C'est au nom de cette évidence de fait que vous argumentez contre le criterium. Votre argumentation doit donc satisfaire à la condition de l'évidence de fait, sous peine de n'être plus, pour vous comme pour nous, qu'un assemblage de mots vides de sens. Lors donc que nous vous prouvons, à la lumière de cette même évidence que vous invoquez contre nous, que votre argumentation est absurde, contradictoire, inintelligible, nous la détruisons radicalement, et nous la détruisons sur le terrain même que vous avez choisi et avec les armes que vous nous avez mises dans les mains.

A la rigueur, cette réponse pourrait suffire ; mais, comme les sceptiques ont ici, plus que partout ailleurs, embrouillé la discussion, quelques éclaircissements ne seront peut-être pas inutiles. A entendre les sceptiques, on dirait que les hommes naissent dans une complète indifférence entre ces deux choses, croire et douter. Mais la nature n'a pas voulu qu'il en fût ainsi ; elle a fait l'humanité dogmatique. Il suit de là que la plus grande dissidence qui soit possible entre les philosophes est celle-ci : les uns se séparent violemment du genre humain et déclarent que l'évidence qui suffit à leurs semblables ne leur suffit pas : ce sont les sceptiques ; les autres se font gloire, au contraire, de s'unir étroitement au genre humain, en se confirmant par la réflexion philosophique dans cette foi naïve et spontanée qui fut le premier besoin de leur intelligence au berceau : ce sont les dogmatiques.

Il est clair qu'il y a un point de départ commun entre le dogmatisme et le scepticisme, c'est le fait de l'évidence naturelle et de la foi du

genre humain à cette évidence, fait antérieur et supérieur à toute controverse. Tout le débat consiste en ce que le dogmatisme s'en tient avec le genre humain à la foi primitive et profonde que l'évidence lui inspire, sans rien chercher ni rien désirer au delà; tandis que le scepticisme déclare cette évidence suspecte et insuffisante, et, en dépit de la conscience qui proteste, rompt en visière au genre humain. Les partisans du scepticisme sont évidemment tenus, sinon de justifier, au moins d'expliquer une aussi prodigieuse prétention. Refuser de le faire, ce serait entreprendre de se placer en dehors de toute espèce d'évidence et de foi, ce serait douter sans vouloir convenir de son doute, ce serait abdiquer son intelligence et refuser de confesser cette abdication ellemême. Certes, un tel scepticisme est irréfutable. Il échappe, je l'avoue, à la controverse; mais qui ne voit que, perdant tout rapport avec l'évidence et la raison, il n'en a plus aucun avec l'humanité? qui ne voit qu'il est absolument impossible et inconcevable, je ne dis pas seulement dans la pratique de la vie, mais même dans la pure spéculation? Ce n'est pas là un état réel de l'esprit humain, ce n'est pas un faux système, un égarement, une folie; c'est un vain fantôme dont se repaît l'imagination d'un sceptique aux abois, un je ne sais quoi que la pensée ni le langage ne peuvent saisir.

Concluons qu'il faut toujours, sceptique ou dogmatiste, en revenir à l'évidence et à la raison : l'évidence, seule lumière qui puisse éclairer les controverses; la raison, seul arbitre qui puisse les juger; l'évidence et la raison, qui forcent ceux-là mêmes qui les accusent à confesser leur autorité, qui précèdent tous les systèmes comme tous les doutes et survivent à tous, immuables comme la vérité, leur source éternelle.

Arrivons à la seconde thèse du scepticisme, laquelle peut être formulée ainsi : *La raison humaine est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Autant le scepticisme est faible et stérile quand, subissant et niant tout à la fois les conditions de l'esprit humain, il demande la preuve de l'évidence; autant il retrouve de force et de vie quand il s'associe au mouvement des idées spéculatives et cherche dans la profondeur des grands problèmes les difficultés, les oppositions, et, à ce qu'il croit, les contradictions de l'esprit humain et des choses. Non, sans doute, que le scepticisme atteigne ici son but et parvienne à convaincre la raison de contradictions naturelles et nécessaires, car alors il faudrait renoncer à la science, à la vérité, à la vie; mais, en voulant faire une chose impossible, le scepticisme fait deux choses éminemment utiles : la première, c'est de montrer au grand jour les faiblesses et les contradictions des faux systèmes, ce qui met l'esprit humain en garde contre des erreurs pleines de prestige; la seconde, c'est de signaler au philosophe les écueils de la raison humaine, les difficultés qui lui restent à surmonter, les limites qu'elle ne peut franchir. C'est à ce double titre que des esprits tels que Pyrrhon et Carnéade, tels surtout que Bayle, David Hume et Kant ont contribué, sans le vouloir, aux progrès de la philosophie dogmatique, et mérité une place parmi les grands serviteurs de l'esprit humain.

Quel a été le principal effort de ces maîtres du scepticisme, et de

quoi sont remplis les ouvrages qu'ils nous ont laissés ? Lisez les *Académiques* de Cicéron, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus ; méditez les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal, le livre d'Huet *de la Faiblesse de l'esprit humain,* le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle ; parcourez, en un mot, tout l'arsenal de l'école sceptique : dans ces ouvrages si divers de forme, d'intention et de génie, que trouverez-vous d'uniforme et de constant ? C'est le parti pris de mettre l'esprit humain en contradiction avec lui-même : tantôt on prétend prouver que nos diverses facultés intellectuelles se heurtent les unes contre les autres, l'expérience contre la raison, la raison contre l'expérience, et le raisonnement contre toutes deux ; tantôt, on nous montre nos facultés en lutte avec elles-mêmes, tel sens donnant un démenti à tel autre sens, et les mêmes principes aboutissant aux conséquences les plus opposées ; puis on passe de l'individu à l'espèce, et on retrouve encore ici la lutte éternelle des idées ; on nous montre les générations présentes toujours prêtes à condamner à l'erreur celles qui ont précédé, sauf à subir à leur tour le même arrêt rendu par les générations futures. Bien plus, au sein d'une même époque, d'un même état social, éclate l'irréconciliable guerre des préjugés et des systèmes. En un mot, l'immense et désolant tableau des contradictions de la raison, voilà ce qui remplit les livres des sceptiques. Mais, de l'aveu de tout le monde, l'homme qui a donné à cette antique stratégie du scepticisme une face toute nouvelle ; l'esprit grave et sévère qui, sans jamais déclamer, n'employant d'autres armes que l'analyse et la dialectique, a dressé, contre la raison spéculative l'acte d'accusation le plus redoutable ; celui, enfin, qui a imprimé au doute moderne la précision, la rigueur et la régularité d'une science, c'est l'auteur de la *Critique de la raison pure,* c'est Kant. Avoir affaire à lui, c'est avoir affaire au scepticisme en personne. Analyser et réfuter dans ses parties essentielles son erreur capitale, c'est ôter à la thèse sceptique l'appui le plus solide qu'elle ait jamais rencontré.

L'idée mère de la *Critique de la raison pure* est aussi simple que hardie ; des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la science, savoir, l'esprit humain d'une part, le *sujet ;* et de l'autre, les choses, les êtres, l'*objet,* Kant se propose de supprimer le second, et de réduire la science au premier. Ecarter à jamais l'*objectif,* comme absolument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *subjectif,* voilà le but de Kant. De là les grandes lignes de son entreprise.

Kant arrive à son but par deux voies diverses et convergentes. Il s'enferme d'abord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit humain ; ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain nombre de concepts élémentaires rigoureusement définis et régulièrement classés, il s'efforce de prouver que ces concepts n'ont qu'une valeur subjective et relative, incapables qu'ils sont de nous rien apprendre sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phénomènes de l'expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer à nos connaissances le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant appelle la dialectique au secours de l'analyse ; il parcourt successivement les trois grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et Dieu, et entreprend d'établir qu'il n'y a pas une seule assertion dog-

matique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'univers, enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de s'appuyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de réaliser arbitrairement une abstraction.

Suivons tour à tour la *Critique de la raison pure* sur le terrain de l'analyse et sur celui de la dialectique; peut-être parviendrons-nous, sinon à prouver sur tous les points, au moins à faire comprendre sur quelques-uns des plus essentiels, que l'analyse de Kant, quelque force d'esprit qu'il y ait dépensée, est radicalement fausse et artificielle; comme sa dialectique, si ingénieuse d'ailleurs, est au fond une œuvre stérile.

Suivant Kant, tout le mécanisme de la connaissance humaine se décompose en trois fonctions intellectuelles, savoir : la sensibilité, l'entendement et la raison. Apercevoir les choses, ou, en d'autres termes, former des intuitions particulières, voilà l'acte propre de la sensibilité; saisir les rapports des choses, ou former des jugements, voilà l'acte propre de l'entendement; enfin, former des raisonnements, c'est-à-dire lier entre eux les jugements, et rattacher les conséquences à leurs principes, voilà l'acte propre de la raison. Or, dans l'exercice de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse découvre deux éléments, l'un qui est *à priori*, l'autre qui est *à posteriori;* le premier sert de matière à la connaissance, le second en constitue la forme; celui-là est donné pour ainsi dire du dehors, celui-ci sort du propre fond de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité natives. C'est ainsi que nul acte de la sensibilité, nulle intuition n'est possible qu'à l'aide des notions d'espace et de temps; Kant soutient que ces notions sont *à priori,* et il les appelle formes pures de la sensibilité. — De même, nul acte de l'entendement, nul jugement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de possibilité, etc., lesquelles sont également *à priori,* et que Kant appelle les concepts purs de l'entendement. Enfin, nul acte de la raison, nul raisonnement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'inconditionnel; Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison. Il s'agit maintenant de recueillir ces formes, ces concepts, ces idées, lois suprêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en approfondir la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est, dans le système de Kant, une affaire capitale. La sensibilité, en effet, est la source des intuitions, lesquelles deviennent la matière des jugements, et par suite celle des raisonnements, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme suprême de toutes nos connaissances. Il nous importe donc d'arrêter Kant dès le premier pas, et de prouver que son analyse de la sensibilité, ou esthétique transcendantale, est profondément entachée d'erreur. Dans toute perception d'un phénomène extérieur, Kant distingue deux choses : d'une part, le phénomème lui-même, par exemple, tel mouvement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène, savoir : l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu. Les phénomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phénomènes, l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant Kant, la forme pure des sens extérieurs. De même, le temps est la forme pure

du sens intime, nulle sensation, et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps: l'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Etant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, laquelle ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? Soit que vous les éleviez au rang d'êtres absolus ou d'attributs de Dieu, soit que vous les réduisiez à des propriétés ou à des rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde: dans le premier cas, en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus, qui sont des non-êtres; dans le second, ne donnant à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir, la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps ne sont autre chose que des formes de la connaissance, formes nécessaires, universelles, données *à priori*, mais n'ayant aucune portée objective, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant à aucun autre usage qu'à rendre l'expérience possible.

Cette analyse de la sensibilité est fausse, et les conclusions qu'en déduit Kant doivent succomber avec leur principe. Kant, en effet, tombe ici dans une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats : au lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient inexplicables, parfaitement vides et inintelligibles. Ainsi, Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement faux que l'esprit humain débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, il y a dans l'esprit humain la notion de l'étendue; avant la notion du temps, il y a la notion de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche; je le perçois comme étendu; en le maniant, je passe d'une impression à une autre; je me sens identique dans la succession de ces deux états; je me sens durer; il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale de temps, pour arriver, enfin, à concevoir, par la raison, au delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, pur des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité:

voilà la vraie histoire de l'esprit humain, à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant. Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Kant nous demandera-t-il maintenant ce que nous pensons de la nature objective de l'espace et du temps? Nous lui répondrons qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps; la durée, une propriété réelle de tous les êtres qui changent; l'immensité et l'éternité sont deux attributs de l'être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie; l'espace et le temps, enfin, sont de pures abstractions. Faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est absurde, nous en convenons; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, nous l'accordons encore à Kant; mais nous n'en sommes pas pour cela condamnés à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, nous reconnaissons que toutes les propositions de la géométrie sont absolument nécessaires; mais nous expliquons autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite selon nous; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires, par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, le principe d'identité. Le triangle, le cercle, ne sont pas des choses réelles; ce sont de pures constructions de l'esprit, traçant, pour ainsi dire, au sein de l'idée abstraite de l'étendue, diverses limitations précises; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhérente aux propositions géométriques; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition *à priori* de l'espace un et infini; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe: A est A, un cercle est un cercle; en général, une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est : principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes les conséquences qui s'en déduisent rigoureusement.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fausse, prenant des abstractions pour des réalités, étrangère à l'observation vraie de la conscience. De quoi s'agit-il en définitive? De rendre compte d'un certain nombre de notions premières, qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes de causalité, de substantialité, sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant? Au lieu d'observer la conscience humaine, au lieu d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel et vivant qui s'appelle le *moi*, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent vivre, agir, durer, qui s'aperçoit non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme le sujet vivant de la pensée,

comme une véritable cause, comme une véritable substance, comme une véritable unité; au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur quantité, leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entendement douze concepts purs, qui, seuls, peuvent rendre possibles ces diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité; réalité, négation et limitation; inhérence, dépendance et réciprocité; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont *à priori*, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaires à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entendement, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendantale de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience réelle que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations permanentes comme celles-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, un *cogito* logique, une forme générale de la pensée; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité; c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et *à priori* de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée; mais nous ne sommes pas au bout; nous avons des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc.; nous n'avons pas encore atteint la notion de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. Kant place ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations *à priori* du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité. Il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens. Telle est la série compliquée, subtile, laborieuse des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte enfin des principes de l'esprit humain, et pour ne prendre qu'un ou deux exemples des principes de causalité et de substance. Eh bien, rien de plus faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante; la notion de substance, en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par exemple, il n'y a pas entre ces

deux termes, ma volonté et l'effort, une simple relation de succession, comme entre le jour et la nuit, entre le vent qui souffle et le roseau qui ploie; il y a une relation bien plus intime, bien plus profonde : ma volonté produit l'effort; ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Approfondissez la notion de cette activité, de ce *moi* qui fait le fond de la conscience, vous trouverez qu'il s'aperçoit non-seulement comme cause, mais comme substance; je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent, en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et *à priori;* c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier; elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, mais essentiellement artificiel et fantastique, élevé par les mains de Kant. A la place de concepts *à priori*, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie; à la place de principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience et dans leurs amples développements, éclairant la science de l'univers et portant jusqu'à la science de Dieu.

Nous croyons en avoir dit assez, sinon pour réfuter d'une façon régulière et complète l'œuvre analytique de Kant, au moins pour en signaler les vices essentiels et pour mettre en garde contre les conséquences qu'il va en tirer dans la partie dialectique de son entreprise.

On a vu quel est, suivant Kant, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances : la raison, prise en général, est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres, et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel; elle entend se servir de cette idée pour spéculer *à priori* sur la nature des êtres. De là, si l'on en croit Kant, des égarements nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en mettre à nu les racines, et de construire, en quelque sorte, la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci : Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et, par conséquent, l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications : 1° au sujet de la pensée, au *moi;* 2° aux objets sensibles, aux phénomènes de l'univers; 3° aux choses en général. De là, trois idées : l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. Ces trois idées correspondent aux trois formes du jugement comprises dans la forme générale de la relation, savoir : la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. La raison cherche, suivant la forme catégorique, un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, le *moi*, substance pensante. Suivant la forme

hypothétique, la raison remonte de cause en cause, et conçoit quelque chose de premier et de définitif, qui sert de base et de principe aux phénomènes de l'univers. Enfin, suivant la forme disjonctive, elle embrasse la totalité absolue de toute existence possible, et pose comme condition de cette totalité une unité absolue qui enferme et contient tout, Dieu. Ces trois idées, ces trois principes ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés ni réalisés; ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective et circonscriptive; ils achèvent et limitent la connaissance humaine, voilà tout.

Mais la métaphysique, dit Kant, a d'autres prétentions; elle prétend faire la science de l'âme, celle de l'univers et celle même de Dieu. De la conception transcendantale de notre être pensant, laquelle ne contient rien de multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série regressive des effets et des causes, elle conclut à une unité absolue embrassant la totalité des conditions des phénomènes, et cette unité se présentant de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'unité absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses, et à l'être des êtres comme fondement de l'existence de tous les êtres, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là, un *idéal* que nous prenons arbitrairement pour une réalité et pour le fondement de toute réalité. La conclusion dernière de toute cette dialectique, c'est que la métaphysique entière, avec les trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

Nous nous bornerons à de très-courtes observations sur les objections élevées par Kant contre la psychologie et la théologie rationnelles, la cause du dogmatisme ne nous paraissant pas sérieusement engagée dans ce débat. Il sera nécessaire d'insister davantage sur les prétendues antinomies de la cosmologie rationnelle; c'est ici, en effet, que Kant se flatte d'atteindre le beau idéal du scepticisme, je veux dire de mettre la raison spéculative en contradiction flagrante avec elle-même.

Kant ramène la psychologie rationnelle aux quatre propositions suivantes: l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux, où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, en effet, dans les prémisses un *moi* purement empirique et subjectif, lequel n'est qu'une condition logique de la perception des phénomènes; et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce *moi* subjectif et logique en un *moi* objectif, doué d'une réalité absolue.

Il suffit de répondre à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre une mauvaise psychologie exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre la psychologie véritable, laquelle prend son point d'appui, non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la conscience. En effet, quelle

est la véritable base de la psychologie? C'est un fait, un fait permanent et universel, le fait de conscience. Chacun de nous sent vivre au dedans de lui un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série changeante de ses modifications, qui se retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de son existence mobile, qui, soit en subissant l'action des choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là ce *moi* subjectif dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience? Non, évidemment non. Ce *moi* de la conscience est une force en action, une énergie, quelque chose, en un mot, d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce *moi* n'a-t-il qu'une valeur empirique? N'est-il pas un véritable être, une véritable substance? On répondra non, si, avec Kant, on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, une X (x) algébrique; si, avec lui, on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la région de la conscience et la région de la raison pure, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres; mais, pour l'observateur attentif, ces deux mondes sont toujours unis et jamais séparés; ils s'identifient, en quelque sorte, dans la conscience. Là, en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le *moi* qui agit et le *moi* qui se sent agir, l'analyse peut distinguer; mais la nature, le mouvement réel de la vie réunissent les deux termes en un seul. En un mot, pour emprunter à Kant son langage en répudiant sa pensée, l'objectif et le subjectif coincident.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité, la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes? Il est clair que cela est parfaitement inutile; ajoutons que cela est très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction artificielle entre deux *moi*, le *moi* de la conscience et le *moi* de la raison; c'est élever entre ces deux *moi* une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra plus franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie, dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance dans leur profondeur; je dirai plus, s'il n'y a pas une intuition immédiate de la cause, de l'unité de la substance, toute métaphysique est coupée à sa racine; l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester hermétiquement enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu; voilà la valeur et l'intérêt de sa dialectique; mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la vraie psychologie a pour base, non pas un *moi* logique, mais un *moi* réel; non pas un *moi* purement phénoménal, mais un *moi* cause, un *moi* substance, un *moi* un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réfuter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à la métaphysique leur inébranlable ondement.

Les objections du philosophe allemand contre la possibilité d'une théologie rationnelle viennent encore d'une fausse analyse de la con-

science. Après avoir altéré et méconnu l'intuition immédiate du *moi* par lui-même, Kant altère et méconnaît une intuition plus haute, moins claire peut-être, mais également irréfragable : c'est l'intuition de l'être en soi. Ici encore : il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, le concept d'une existence absolue envisagée comme purement possible; de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stériles, entassant les syllogismes pour trouver, par-delà ce concept parfaitement vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant, qui sans cesse lui échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image de la conscience humaine, sur laquelle on ne peut édifier qu'une fausse et stérile théologie. De même que l'esprit humain ne saisit pas d'abord un *moi* abstrait, un *moi* possible, pour arriver ensuite, à travers des raisonnements arbitraires, à un *moi* réel, concret, effectif, substantiel; de même, quand nous rattachons notre existence fragile à cette source infinie d'être, de pensée et de vie que nous adorons sous le nom de Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions abstraites, c'est une véritable intuition où l'être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent.

Vienne maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois argumentations, l'une qu'il appelle physico-théologique, l'autre qui constitue la preuve cosmologique, la troisième qui est l'argument ontologique, nous lui dirons qu'il peut avoir raison contre une théologie raisonneuse et nourrie de pures abstractions, contre la théologie toute scolastique de Wolf; mais il n'atteint pas une théologie amie des faits et solidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la conscience.

Remarquez, en effet, le procédé dont se sert Kant pour battre en brèche la théologie rationnelle. Après avoir fait justice de l'argument physico-théologique fondé sur les causes finales, lequel devient entre ses mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion de perfection absolue, incapable, par conséquent, d'atteindre jusqu'au principe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologique, tiré de la contingence du monde, à l'argument ontologique, sur lequel il se plaît à concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument suprême? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la scolastique et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a fondé la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une perfection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence réelle et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de saint Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes, sont impuissantes, il est vrai, à opérer cette déduction. Nous l'accordons à Kant, et voilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique. Mais a-t-il atteint son but? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit humain à saisir le principe premier de la pensée de l'être? Il est clair que non, et lui-même s'est heureusement plus tard contredit sur ce point.

Arrivons à ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'esprits pour le désespoir éternel et l'éternel écueil de la philosophie spéculative. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du principe fondamental de la raison, savoir : que le conditionnel étant donné, avec lui est également donnée la série entière des conditions, et,

partant, l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'élèveront aussitôt quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela se fait-il ? C'est que chaque fois que vous affirmez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, pour Kant, c'est la chimère que l'esprit humain, par les lois de sa nature, cherche sans cesse, sans pouvoir jamais la saisir. Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité ? vous le concevrez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme infini ; vous vous le représenterez alternativement comme composé de parties simples ou comme infiniment divisible. — Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde suivant les catégories de la relation et de la modalité? vous rattachez tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, vous le concevez comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. — De même, vous êtes également porté à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire, et à concevoir cette série comme prolongée indéfiniment. Ce sont là les antinomies nommées par Kant dynamiques, et qui terminent ce système de contradictions régulières par lui imposées à l'esprit humain.

Une première réflexion, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques; les autres admettent une solution, et Kant l'indique expressément. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance ; car il ne peut échapper à personne que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté et celle même de Dieu y sont engagées, c'est-à-dire la morale et la religion. Kant accorde donc que sur ces grands objets, la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes, et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. — Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement construit, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices.

On conviendra aisément que, concentrée sur ce terrain, la discussion perd à la fois de sa grandeur et de ses périls. Si la psychologie et la théodicée sont sauvées, si la morale et la religion sont hors de tout péril, si ces grandes vérités qui sont le fond du dogmatisme du genre humain, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté et la responsabilité humaine, si tous ces principes restent à l'abri des atteintes du scepticisme, qu'importe, après tout, que sur quelques points de subtile métaphysique l'esprit humain soit obligé de confes-

ser son impuissance à sortir des alternatives contraires? Eh bien, même dans cet ordre de problèmes abstraits, Kant n'aboutit pas à la conclusion où il aspire, il ne convainc pas la raison humaine de se donner à elle-même un inévitable démenti. En effet, on peut ici s'armer contre Kant de ses propres aveux. Il résout les antinomies dynamiques par une distinction fort juste entre le point de vue de l'expérience et le point de vue de la raison. De ce que pour les sens il n'y a que des phénomènes contingents, il ne s'ensuit pas, dit-il, qu'au delà des phénomènes, dans une région où les sens ne peuvent atteindre, il n'y ait pas un être nécessaire, une cause spontanée et première qui soit le principe de tous les phénomènes de l'univers. C'est à merveille; mais nous dirons à Kant, en lui empruntant son moyen de solution et en le poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagination nous invitent à nous représenter un monde infini, cela ne prouve pas que la raison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme possible, un univers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées réfléchissent en quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables de Dieu. De même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec complaisance à la vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche la raison de détruire ces fausses apparences, de faire comprendre l'impossibilité d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divisible; rien ne l'empêche surtout de saisir au delà de l'étendue et du mouvement les causes invisibles dont l'action permanente anime la face du monde, et de concevoir ces causes comme des principes doués d'unité, inférieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à cette cause simple et indivisible que nous sentons vivre et palpiter au dedans de nous. Ainsi s'évanouit le fantastique assemblage de contradictions imaginé par le scepticisme; et il ne reste de tant d'efforts d'un génie fait pour un meilleur usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit humain. Oui, dirons-nous avec Kant, oui, la métaphysique est une science périlleuse; elle est, comme l'esprit humain, enfermée dans d'étroites limites qu'une curiosité inquiète nous sollicite de franchir. Oui, il faut renoncer à une explication complète, adéquate, absolue, de toutes choses. Il faut se résigner, étant homme, à savoir peu et à beaucoup ignorer; mais l'acte de foi par lequel la raison humaine s'affirme primitivement capable de certitude et de vérité, cet acte de foi ne rencontre aucun démenti dans les analyses les plus profondes de la science. La raison humaine est souvent forcée de convenir qu'elle ignore et qu'elle ignorera toujours; jamais elle n'est forcée de se contredire. Où la lumière abonde, et elle abonde sur tous les points qui intéressent notre être moral, sachons affirmer; où la lumière s'affaiblit, sachons ignorer et attendre : tel est le conseil du bon sens, tel est le dernier mot de la science. Em. S.

SCHAD (Jean-Baptiste), né en 1758, près de Bamberg, fut élevé par les jésuites, entra comme novice dans un couvent de bénédictins, d'où il s'enfuit en 1798, persécuté pour ses opinions indépendantes. Il devint successivement professeur à Iéna, à Charkow, à Berlin, et mourut à Iéna vers 1830. Il publia un grand nombre d'écrits allemands et latins, dans un style souvent obscur. Ses premiers ouvrages

sont théologiques et même ascétiques, plus ou moins dans l'esprit de l'Eglise. Ses ouvrages les plus nombreux sont conçus d'abord sous l'influence de Fichte, puis sous l'inspiration plus durable de Schelling. La logique, la métaphysique, la théodicée, furent l'objet ordinaire de ses meilleurs traités. Nous recommandons particulièrement son *Exposition populaire du système de Fichte et de la théorie religieuse qui en découle*, 3 vol. in-8°, 1800 (allem.). *Voyez* son *Autobiographie*, 1828 (allem.). C. Bs.

SCHAUMANN (Jean-Christian-Guillaume), né à Husum, dans le duché de Schleswig, en 1768, mort à Giessen en 1821, après y avoir enseigné la philosophie, en qualité de professeur ordinaire, depuis 1794. C'est un des premiers disciples et des propagateurs les plus ardents de la philosophie de Kant, qu'il a expliquée, développée et appliquée dans les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin : *De l'Esthétique transcendantale, essai critique, avec une lettre à M. Feder sur l'idéalisme transcendantal*, in-8°, Leipzig, 1789; — *Psyché, ou Entretiens sur l'âme*, 2 vol. in-8°, Halle, 1791; — *De principio juris naturalis*, in-8°, ib., 1791; — *De Johane Lugduno Vive, Valentino, philosopho præsertim anthropologo, ex libris ejus de anima et vita*, in-8°, ib., 1791; — *Idées pour servir à une psychologie criminelle*, in-8°, ib., 1792; — *le Droit naturel selon la science*, in-8°, ib., 1792; — *Essai sur les lumières, la liberté et l'égalité*, in-8°, ib., 1793; — *Philosophie de la religion en général et du christianisme en particulier*, in-8°, ib., 1793; — *Aphorismes de logique et de métaphysique*, in-8°, Giessen, 1794; — *Eléments de la logique générale, avec une esquisse de la métaphysique*, in-8°, ib., 1795; — *Leçons sur les doctrines philosophiques*, in-8°, ib., 1794; — *Traités critiques sur la philosophie du droit*, in-8°, Halle, 1795; — *Philosophie morale*, in-8°, Giessen, 1796; — *Essai d'un nouveau système de droit naturel*, 2 vol. in-8°, Halle, 1796; — *Méthodologie de la réflexion*, in-8°, ib., 1796; — *Explication sur l'appel de Fichte et les accusations contre la philosophie*, in-8°, Giessen, 1799; — *L'homme et la femme, ou Déduction du mariage*, in-8°, Hadamar, 1802. Indépendamment de ces nombreux ouvrages, Schaumann a aussi publié plusieurs articles dans le *Journal philosophique* de Niethammer. X.

SCHELLING (Frédéric-Guillaume-Joseph de) est né à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Tubingue, où il eut Hegel pour condisciple, il se rendit à l'université d'Iéna, où il connut et entendit Fichte, et où il enseigna quelque temps. Il quitta ensuite cette université pour celle de Wurtzbourg. De 1807 à 1820, il vécut à Munich comme secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 1820, il se retira à Erlangen, d'où il revint à Munich en 1827, comme professeur à l'université qui venait d'être établie dans cette ville. Il fut, en même temps, président de l'Académie. Enfin, en 1841, il fut appelé à Berlin, où il vit encore et où il passera sans doute les derniers jours d'une glorieuse vieillesse.

Si, en inscrivant son nom dans ses pages, le *Dictionnaire des scien-*

ces philosophiques semble déroger à la règle qu'il s'est imposée de ne parler que des morts, c'est parce que le système primitif de ce penseur illustre, celui par lequel il marque principalement dans l'histoire de la philosophie, appartient depuis longtemps au passé, et qu'on ne pourrait l'omettre sans laisser subsister une fâcheuse lacune. D'ailleurs, nous ne parlerons de lui qu'avec le respect qu'on doit aux vivants et au génie.

M. de Schelling avait vingt ans à peine lorsqu'il publia ses premiers écrits. A quarante, il déposa la plume, pour ne la reprendre que vingt ans après. Il n'a jamais produit son système sous une forme définitive, et fit, comme dit Hegel, ses études devant le public; mais il faut ajouter que le public les suivit avec un vif intérêt, et que le jeune et ardent écrivain exerça sur lui une puissante influence. S'il n'a pas exposé sa philosophie avec une précision systématique, s'il l'a présentée sous plusieurs formes, revenant sans cesse sur son travail précédent et recommençant sa course à plusieurs reprises, il n'en demeura pas moins fidèle à son génie, et ses œuvres respirent le même esprit du commencement à la fin. Sa philosophie se modifia, varia dans son expression, s'accrut et se compléta, sans changer essentiellement. Lorsque, en 1841, il reparut avec éclat devant le public, il a pu dire, dans sa première leçon de Berlin, sans blesser la vérité, qu'il ne désavouait pas la pensée de sa jeunesse, pensée qu'on y retrouve, en effet, bien qu'un peu vieillie et usée par le temps. C'est qu'il ne dépend pas de l'homme de génie de changer ses idées à son gré; il est sous leur empire plus qu'il ne les possède; il leur appartient plus qu'elles ne sont à lui.

M. de Schelling est doué au plus haut degré de l'imagination spéculative. Il est philosophe dans toute la force de l'expression; mais sa pensée dédaigne les allures lentes et compassées d'une dialectique précise et scolastique, et revêt naturellement les formes de la poésie. Il était né tout à la fois avec le génie poétique et le génie philosophique, et, s'il avait voulu être poëte, il eût été, parmi les poëtes, un grand philosophe, ainsi qu'il est le plus grand poëte parmi les penseurs. Et en nous exprimant ainsi, nous n'entendons ni lui faire un reproche ni faire son éloge, mais simplement le caractériser. D'ailleurs, comme il l'a dit si souvent, tout système de philosophie, lorsqu'il est puisé à la source vive de l'inspiration intellectuelle, et lorsqu'il prétend représenter le monde physique et moral, et reproduire la pensée créatrice, n'est-ce pas un poëme dans le sens le plus élevé de ce mot, ainsi que l'univers est lui-même le poëme le plus vaste et le plus sublime dont toutes les philosophies et toute véritable poésie ne sont que d'imparfaites imitations?

M. de Schelling se forma sous l'influence de l'école de Kant et de Fichte, et se rattache à eux par ses commencements historiques, mais avec une tendance manifeste à s'élever au-dessus d'eux, en même temps qu'à remonter au delà. Pour le fond de sa pensée, il s'inspira des néoplatoniciens, de Jordan Bruno, de Spinoza surtout, et arriva ainsi, à travers quelques variations peu essentielles, à un panthéisme idéaliste ou à un idéalisme panthéiste.

Sa carrière philosophique jusqu'en 1815 peut se diviser en deux pério-

des. Pendant la première, qui va jusqu'en 1800, il essaye ses forces et cherche à formuler sa pensée. Pendant la seconde, il l'exprime avec une pleine assurance, la développe et la défend contre ses adversaires.

Il débuta, en 1792, par une dissertation académique sur *l'Origine du mal*, d'après le chap. 3 de la Genèse (*Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen*), et, ainsi qu'on l'a fait observer, il est remarquable qu'il ait choisi ce sujet, lui qui, depuis, n'a cessé de se préoccuper des commencements de l'histoire et de la fin de l'humanité, de sa déchéance et de sa réhabilitation.

Les écrits qu'il publia de 1794 à 1796, *de la Possibilité d'une forme de la philosophie en général; — du Moi comme principe de la philosophie; — Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, semblaient, au premier aspect, conçus dans l'esprit de Fichte, et Fichte s'applaudissait d'avoir rencontré un pareil commentateur, tout en se plaignant peut-être de n'avoir pas été parfaitement compris par lui. Mais, en y regardant de plus près, il put se convaincre sans peine que le jeune philosophe s'éloignait de lui tout autant que lui-même s'était éloigné de Kant.

Dans le premier de ces écrits, l'auteur recherche le principe général de la philosophie. Une science est un tout sous la forme de l'unité. Or, cette unité n'est possible qu'autant que la science est fondée sur un principe unique et absolu quant à elle. La philosophie, la science souveraine doit donc reposer sur un principe suprême, absolu à la fois pour le contenu et pour la forme. Dans ce principe doivent être données en même temps la forme et la matière de la science. Or, on ne peut reconnaître pour principe absolu que ce par quoi tout le reste est posé et ce qui se pose soi-même. Ce caractère n'appartient qu'au *moi*, et le principe absolu sera celui-ci : *moi est moi*.

Dans le second écrit, M. de Schelling s'écarte déjà plus sensiblement de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir objectif. Le *moi* qu'il pose comme le principe souverain du savoir, ce n'est plus l'activité libre du *moi* individuel, qui se sent limité par le *non-moi* et tend à s'affranchir de ces limites : c'est déjà le *moi* mis résolument à la place de la substance absolue de Spinoza, le *moi* absolu, l'identité du sujet et de l'objet. Loin de vouloir relever le drapeau de Spinoza, Schelling déclare qu'il prétend le renverser en le combattant avec ses propres armes; mais, dans le fait, il ne le renverse pas; il le corrige, en remplaçant la substance absolue par le sujet absolu. Il faut nécessairement admettre quelque chose d'absolu qui soit le principe suprême et fondamental de toute réalité et de tout savoir, et qui n'ait d'autre fondement que lui-même. Or, cet absolu ne peut être ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un sujet, puisque, dans l'un et l'autre cas, il ne serait pas indépendant : il faut donc le chercher, soit dans un objet, soit dans un sujet absolu. Mais il ne peut se trouver dans un objet, parce que tout objet a besoin d'être posé, reconnu par un sujet. Il doit donc être dans un sujet absolu, se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe suprême de connaissance et d'existence qu'est fondé l'*idéalisme critique* ou *transcendantal*. Le sujet absolu est *moi* pur, identité pure, unité pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immanente,

être pur, infini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La philosophie qui en résulte n'est ni l'idéalisme vulgaire, qui nie la réalité absolue du monde objectif, ni l'idéalisme pur qui nie tout *non-moi*. Selon l'idéalisme transcendantal, la création est l'expression de l'infinie réalité du *moi*, une manifestation positive et réelle de l'esprit dans les limites du fini. Par l'intuition intellectuelle, nous nous élevons dans la sphère de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est *moi* et où le *moi* est *un*.

Cet idéalisme prétend se concilier avec le réalisme; la philosophie nouvelle sera philosophie de la nature en même temps que philosophie de l'esprit; elle sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et idéaliste. Elle entend convertir en *idéalisme objectif* le *réalisme subjectif* de la *Critique* de Kant, et en *idéalisme subjectif* le *réalisme objectif* de l'ancien dogmatisme : en d'autres termes, à la doctrine qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme qui leur refuse toute réalité indépendante du sujet; et à la théorie critique de Kant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, elle substitue un idéalisme selon lequel les choses sont l'expression réelle des idées. Cette philosophie, que le jeune penseur annonçait dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme,* il l'appelait philosophie de l'*identité,* parce qu'elle pose dans l'absolu l'identité non-seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, mais encore celle de toutes les différences et de tous les contraires, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, la nécessité et la liberté, le stoïcisme et l'épicurisme, la moralité et la félicité. Elle aspire à un réalisme tel qu'il peut se concevoir en Dieu, et selon lequel Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, réalisme qui est identique avec l'idéalisme le plus absolu, puisque les objets pris en soi cessent d'être opposés au sujet, et que l'esprit, en les voyant ainsi, ne voit autre chose que lui-même et sa propre réalité.

M. de Schelling reconnaît tout d'abord la raison pour l'organe et la mesure absolue de la vérité. Il part du principe que l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue. En attribuant à l'intelligence humaine la faculté de la science parfaite, il l'égale à la raison divine et l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et des lois de l'esprit la mesure réelle des choses, et du développement de la conscience rationnelle le type du développement universel.

En vertu de l'identité de la pensée et de l'être dans l'absolu, la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre, comme expression identique d'un même contenu.

Jusqu'en 1800, M. de Schelling publia sur la philosophie de la nature les quatre ouvrages suivants : *Idées sur la philosophie de la nature* (1797); — *de l'Ame du monde, hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme universel* (1798); — *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* (1799); — *Introduction à l'esquisse du système* (1799). En voici les propositions principales :

Tandis que la philosophie *transcendantale* explique le monde réel par les idées, et considère l'esprit comme le type de l'univers, la philosophie de la nature explique les idées par le monde réel, et dé-

montre par l'expérience même que la nature est faite à l'image de l'esprit. La philosophie de la nature, la *physique spéculative*, a pour objet de ramener le monde de l'expérience à des principes rationnels. Pour cela, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison et la nature, et arriver à ce résultat que le système universel n'est autre chose que l'expression de l'esprit dans la matière; que dans le développement continu de la nature règne un seul et même principe d'action, tendant à exprimer progressivement un seul, et même type qui est la forme même de l'esprit. Tout nous ramène à cette identité de la pensée et de la matière, de la liberté et de la nature. Comment expliquer autrement leur action réciproque, et concevoir la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie? Evidemment la nature est l'esprit visible.

Pour faire de la physique une science véritable, il faut, pour ainsi dire, *construire* la nature, non avec de simples idées sans doute, car nous n'en savons rien que par l'expérience, mais par une expérimentation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la nature d'après ces principes, et soumettre toutes les lois secondaires et tous les phénomènes à une loi suprême. Cette loi souveraine que l'expérience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être qu'une hypothèse, mais une hypothèse aussi nécessaire que la nature. De cette manière, la connaissance expérimentale sera transformée en un savoir philosophique *à priori*.

La nature est un système organique, dont le tout a dû, par conséquent, exister avant les parties, loin de résulter de celles-ci; elle est donc elle-même *à priori*, construite d'après l'idée d'une nature en général, et c'est à la comprendre comme telle que consiste la philosophie.

Selon Kant, le système universel était le système des phénomènes déterminé d'une part par les choses qui y apparaissent, et d'autre part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain; ce qu'on appelle les lois générales de la nature, ce sont les lois de l'esprit. M. de Schelling alla plus loin. Selon lui, la nature est la manifestation objective, réelle de l'absolu, l'esprit réalisé : elle doit donc former un tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, qui comprend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat général du traité de *l'Ame du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand tout, procédant d'un même principe et tendant à une même fin, il n'y a plus réellement opposition entre le mécanisme et l'organisme; tout, au fond, est organisme, et la physique tout entière est une *dynamique*. Deux forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature par leur opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même principe, qui est l'âme du monde, source et cause permanente de tout mouvement, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la force positive elle-même, considérée comme infinie, est l'objet immédiat de la *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déterminant. Son premier phénomène, sa première manifestation, est la *lumière*, combinaison de l'éther et de l'oxygène. La chimie sera le système général de la nature. La végétation est une désoxydation; la vie animale,

une oxydation continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour tous les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent partout, un même type se révèle dans le développement progressif de la nature.

Tout, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de continuité préside nécessairement à son évolution; de sorte que le mouvement de production peut se comparer à celui d'un fleuve, avec cette différence, qu'à tout instant, grâce à l'intervention d'une force de retardation, imaginée à cet effet, il se produit une forme déterminée qui sert de transition à une forme suivante, toujours plus parfaite.

Selon Kant, la loi de continuité n'est qu'une *idée* d'après laquelle il est utile de considérer la nature dans l'intérêt de la science; selon M. de Schelling, c'est une loi réelle, positive. Selon lui, la nature, prise comme sujet actif, *natura naturans*, est la productivité même. Or, en toute productivité il y a continuité absolue. Mais si l'action productive de la nature était absolue, l'évolution s'opérant avec une vitesse infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel. Il faut donc que cette infinie productivité soit à tout moment suspendue, et qu'à tout moment elle reprenne son cours : de là des produits déterminés, formes diverses, quoique continues, d'un seul et même produit.

Pour expliquer la diversité des *qualités*, M. de Schelling admet des *actions* simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de toutes les différences. Ces *actions* remplacent dans le système les atomes et les monades, et, par là, il devient *atomistique dynamique*. L'analyse ne peut remonter au delà; elles ne peuvent être déduites; c'est par elles que toute déduction commence.

Par la division de la force productive en des directions opposées, le produit général se partage en des produits individuels, qui sont autant de métamorphoses d'un même type fondamental : cette *échelle dynamique* progressive est l'objet principal du système. Il s'agit de réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression. Le premier suppose le second; il est le produit à la seconde puissance : de là, on peut conclure et poser comme principe de l'interprétation de la nature, que la construction du produit organique est analogue à la construction primitive de tout produit. Il n'y a pas une opposition réelle entre les deux natures; la nature organique est le résultat des mêmes forces à un plus haut degré de développement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de reproduction, correspondent à celles du monde inorganique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont celles-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres doivent pouvoir être ramenées à des principes communs, à des forces plus fondamentales, qui sont celles de la *nature générale*. Ainsi, de la nature considérée comme objet ou comme produit, *natura naturata*, et qui comprend le monde organique et le monde inorganique, il faut distinguer la nature générale, la nature considérée comme sujet actif, *natura naturans*, qui anime et domine le tout par des lois communes.

Telles sont les idées fondamentales exposées dans l'*Introduction à l'esquisse du système*. L'*Esquisse* en est le développement et l'applica-

tion. Ne pouvant donner ici une analyse détaillée de cet écrit, nous nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur commence par établir que la nature agit organiquement dans ses produits les plus primitifs; mais que, néanmoins, la nature dite organique a pour condition de son existence le monde inorganique. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui, sans cesse, a besoin d'être ranimée par une action extérieure. Par là se trouve posée, à côté de la nature organique, une nature inorganique, qui forme un tout avec elle, et qui, à son tour, est soumise à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorganique, M. de Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* ou *atomistique* et la *métaphysique de l'abstraction*, tout comme en physiologie il repousse à la fois le matérialisme et l'immatérialisme, professe ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, d'après lequel il y a dans le phénomène de la gravitation en même temps quelque chose de matériel comme dans la théorie des atomistes, et quelque chose d'immatériel comme dans la pesanteur des newtoniens. Toutes les parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entre elles que par l'influence sur elles d'une autre masse avec laquelle elle tend à s'unir en même temps à une troisième; la tendance qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre est aussi ce qui les lie entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre, toutes les parties de celle-ci tendent vers toutes les parties de celui-là, et cette action du soleil sur la terre s'explique par celle qu'exerce sur lui-même une troisième masse, vers laquelle se porte le soleil avec toutes ses planètes. De là, un organisme universel, une synthèse primitive qui constitue et maintient le monde.

Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le concevoir comme organique, comme produit par une expansion et une contraction alternatives : il n'*est* pas, il *devient* indéfiniment, par une évolution continue, par une métamorphose perpétuelle. Le mouvement part d'un centre idéal, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec l'attraction universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception; mais, pour que cette tendance se réalise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intussusception que par le travail chimique, et toute action chimique, dans une sphère donnée, suppose un principe venu d'ailleurs, issu d'une sphère supérieure. Le principe de toute action chimique sur la terre, et qui, comme tel, est là chimiquement invincible, est, selon M. de Schelling, l'oxygène, produit du soleil. C'est par l'oxygène que le soleil exerce sur notre globe cette autre action qui vient s'unir à la pesanteur, et dont la lumière est le premier phénomène.

De là, un rapport secret entre l'action de la lumière, principe de la tendance chimique des corps, et celle de la pesanteur, principe de leur tendance statique ou de l'équilibre. Il y a cette différence entre l'action de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, que la première est déterminée par une influence supérieure que le soleil subit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un même système, tandis que la seconde résulte uniquement de la nature particulière de cet astre.

Si l'on admet que les soleils sont subordonnés à leur tour à un centre commun, leur réunion en un même système doit être déterminée par une cause pareille, et, dans ce cas, la lumière qui en jaillit et qui est, relativement aux planètes, à l'état positif, doit être négative quant à l'influence supérieure qui en est le principe; mais ce qui est au-dessus de la lumière est au-dessus de toute science.

Dans la troisième partie de l'*Esquisse*, qui traite des rapports de la nature organique et de la nature inorganique, M. de Schelling expose sa théorie sur l'instinct et l'industrie des animaux ; selon lui, c'est une seule et même force qui devient graduellement sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et industrie instinctive. L'instinct de l'abeille n'est qu'une modification de la faculté reproductive, et, en dernière analyse, de la sensibilité. Le caractère de l'activité de l'instinct étant l'imperfectibilité, on ne peut l'expliquer par une faculté analogue à l'intelligence. L'instrument dont l'animal se sert et son usage sont identiques; avec l'organisation est en même temps prédéterminé son produit; la cellule que construit l'abeille est le dernier terme de son développement organique; c'est le résultat nécessaire d'une impulsion primitive : de là, la parfaite régularité, la perfection géométrique de l'œuvre. M. de Schelling n'accorde à l'animal aucune espèce d'intelligence, et lui refuse même toute faculté de représentation : il y a, selon lui, un abîme entre l'instinct des animaux et la raison de l'homme. Il attribue à ceux-là la sensibilité, des sensations; mais il n'admet pas que la sensation puisse produire des idées. Et si, dans l'homme, une perception coexiste avec la sensation et semble s'y rapporter, ce n'est pas qu'il y ait de l'un à l'autre un lien de causalité, c'est en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie. L'homme seul est doué d'intelligence, et il n'y a pas de degrés d'intelligence : la raison est *une;* elle est l'absolu lui-même. Là où elle est présente, elle existe tout entière. Ainsi la loi de progression continue, qui, d'ailleurs, régit le monde, ne s'applique pas aux facultés intellectuelles.

Du reste, cette loi de continuité, M. de Schelling ne l'impose pas seulement aux formes et aux fonctions de la nature organique, ce qui suppose pour toutes les organisations unité de type et unité de force; il l'applique aussi à l'organisme universel, ce qui suppose pour le tout unité de force première et de mouvement.

Par là s'efface la différence réelle de la nature organique et de la nature inorganique, subordonnées ensemble à une troisième nature, la nature générale. Trois forces gouvernent le monde organique, la force productive, l'irritabilité proprement dite et la sensibilité, qui en est le dernier degré : celle-ci est partout, même dans les plantes; elle va en augmentant, et au sommet de l'organisation elle devient indépendante des forces inférieures, et domine souverainement tout l'organisme. De même trois forces, degrés progressifs d'une même force fondamentale, régissent le monde inorganique : l'*action chimique*, l'*action électrique* et le *magnétisme*. Et, ainsi que les deux natures sont coordonnées ensemble, les trois forces de l'une correspondent aux trois forces de l'autre. Cette analogie, cette correspondance respective des trois forces des deux natures a sa raison dans leur dépendance commune des trois forces qui constituent la nature générale, et qui sont la

lumière, l'*électricité* et le *principe du magnétisme*. Il résulte de là que la lumière, principe suprême et commencement de la création que nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique dans la nature inorganique, et par elle, la cause indirecte de la faculté de production, force première de la nature organique, et qui n'est autre chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissance. De même, l'électricité, qui est la seconde force de la nature générale et une transformation de la lumière, produit immédiatement l'action électrique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du magnétisme, troisième force de la nature générale, est, par le magnétisme, la cause de la sensibilité. Il y aurait ainsi une double progression dynamique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'autre qui les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à la force correspondante de la nature organique par le moyen de la force du même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc pas au fond progression unique et vraiment continue. Mais la grande objection contre ce système, c'est que, si l'on conçoit bien que la lumière soit la cause de l'action chimique, que l'action chimique soit la condition de la force productive, on ne comprend pas comment la lumière devient action chimique, et comment celle-ci devient force de production. Une condition n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait sa cause dans un principe qui le produit, rien de plus simple; qu'il y ait de l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétisme et la sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est plus, est autre chose que l'électricité, et la sensibilité autre chose que le magnétisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'un simple développement qui mette successivement au jour ce qui est en germe : elle se fait par addition; il n'y a pas simplement métamorphose, mais accroissement et changement au fond. Ce qu'on appelle *puissance* en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On a beau multiplier une force par elle-même : elle en sera plus puissante; mais elle n'en restera pas moins ce qu'elle est.

La progression dynamique fondée sur l'unité des forces étant admise, comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a continuité dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différences? La cause de tout développement, de toute différenciation sera le magnétisme. Le magnétisme, qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la source de toute activité dynamique. A cette force seule appartient l'identité dans la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identité. C'est elle qui a produit cette dualité universelle et organique sans laquelle il n'y aurait pas création, et qui empêche l'univers de retourner à l'état d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'éteindre par un retour à l'état de parfaite identité. C'est le magnétisme qui, en portant la division dans l'unité primitive, est le principe de tout mouvement, de toute différence, de toute production déterminée. L'homogénéité primitive est constamment troublée par l'action continuelle du magnétisme universel, condition de tout développement chimique et dynamique.

Telle est donc l'organisation de l'univers; mais, outre les forces

premières qui la rendent possible, il en faut d'autres encore qui la construisent réellement et qui en déterminent l'évolution dans le temps et l'espace : ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de *suspension*, et la force de *gravitation*. Le principe de l'évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par la force d'expansion, elle tend à se développer avec une vitesse infinie; la force de suspension la retarde à chaque instant, et rend possibles des produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous l'empire exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace infini; sous celui de la seconde, tout serait réduit à un point mathématique, et il y aurait *involution* absolue : grâce à leur concours, la nature reste suspendue entre ces deux états; et grâce à la pesanteur, les produits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à toujours.

Après les forces primitives et les forces organisatrices viennent les forces purement mécaniques : celles-ci ne sont plus du domaine de la philosophie de la nature, dynamique supérieure, que l'expérience doit confirmer, bien qu'elle soit au-dessus de l'expérience.

Le *Système de l'idéalisme transcendantal*, qui parut en 1800, a quelques airs de ressemblance avec la *Théorie de la science de Fichte;* mais il en diffère essentiellement. Dans l'impossibilité de faire ici l'analyse de cet ouvrage, nous devons nous contenter d'en indiquer la marche générale, en insistant sur les points les plus remarquables. Essayons d'abord d'en faire comprendre l'objet et le but, en en consultant l'*introduction*.

L'idéalisme transcendantal, dit l'auteur, est le système de tout savoir, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la philosophie, l'histoire continue de la conscience. Il est surtout nécessaire dans l'intérêt de la philosophie pratique.

Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car la vérité est la conformité des idées avec leurs objets. Tout ce qui est objectif peut se comprendre sous le nom de *nature*, et tout subjectif peut s'appeler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le *moi*, qui a conscience de lui-même, et la nature, qui est sans conscience : d'où vient leur accord?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, sont mêlés ensemble; ils y sont contemporains et identiques. Pour démontrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir pour arriver à l'autre. A cet effet, on peut poser l'objectif le premier, et rechercher comment le sujet vient s'accorder avec lui, comment la nature est perçue par le sujet; ou bien, si l'on pose le sujet comme le premier, la question sera de savoir comment vient s'y unir l'objet. Dans le premier cas, on obtient la philosophie de la nature; dans le second, la philosophie transcendantale. Celle-là va de la nature à l'intelligence, et tend à intellectualiser les lois physiques; celle-ci, partant du *moi* ou du sujet posé comme absolu, en fait sortir la nature. Elle commence par douter de la réalité de l'objet; elle est d'abord un scepticisme absolu, qui s'attaque à la prévention fondamentale du sens commun, qui affirme qu'*il y a des choses hors de nous*. La confiance imperturbable avec laquelle nous admettons cette

proposition, qui pourtant n'est pas d'une certitude immédiate, ne peut s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec quelque principe d'une évidence absolue. Or, il n'y a d'immédiatement certain que cette proposition : *Je suis.* Celle qui dit qu'il y a un monde hors de nous ne sera donc vraie que par son identité avec celle-là. Etablir cette identité est précisément le problème de la philosophie transcendantale.

Son objet est le savoir en général. Or, tout savoir se réduit à certaines convictions primitives que la philosophie doit ramener à une seule, qui sera son *premier principe,* principe absolument certain et source de toute certitude. Ces convictions naturelles sont les suivantes :

D'abord, il existe hors de nous et indépendamment de nous un monde réel, qui est tel que nous nous le représentons : de là pour la philosophie le devoir d'expliquer avant tout comment les idées peuvent s'accorder avec les objets, qui, cependant, sont indépendants d'elles. La solution de cette question constitue la philosophie *théorique,* qui recherche comment est possible l'expérience.

En second lieu, il y a en nous des idées qui n'ont pas, quant à leur origine, le caractère de la nécessité comme nos idées objectives, mais qui naissent de la liberté, et qui tendent à se réaliser dans le monde réel. De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer comment la pensée peut modifier la réalité extérieure. La solution de ce problème constitue la philosophie *pratique,* qui recherche comment est possible la liberté.

Mais, en voulant résoudre ces deux problèmes, on s'engage dans une contradiction. Selon la première des deux propositions, les idées sont déterminées par leurs objets, qui sont absolument indépendants de nous; et selon la seconde, la pensée prétend agir sur le monde extérieur, le modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-elle pas compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle de la volonté?

Les deux questions sont donc dominées par celle-ci : Comment est-il possible de considérer à la fois les idées comme se conformant aux objets, et les objets comme se conformant à nos idées? Pour résoudre ce problème il faut admettre, entre le monde idéal et le monde réel, une harmonie préétablie; et cette harmonie suppose elle-même que l'activité par laquelle le monde objectif a été produit est primitivement identique à celle qui se manifeste dans la volonté. En admettant que cette activité unique et identique est productive sans conscience dans le monde réel et avec conscience dans le monde intellectuel et moral, la contradiction se trouve résolue.

Mais il faut encore expliquer comment le *moi* peut avoir conscience de cette harmonie préétablie entre le sujet et l'objet, entre l'intelligence et la nature. Tel est le résultat de la *téléologie,* qui nous fait voir dans la nature un ensemble plein d'ordre, de sagesse, de convenance, bien qu'elle ait été produite sans conscience par le mouvement nécessaire et aveugle de la pensée.

Enfin, pour comprendre parfaitement comment une activité peut être productive à la fois avec conscience et sans conscience, il faut cher-

cher en nous-mêmes une pareille activité. C'est celle de l'art, celle du génie, dont les œuvres ont en même temps le caractère d'un produit de la nature et celui d'un produit de la liberté. Dans le génie, l'absolu se révèle dans toute sa vérité en le faisant agir comme il agit lui-même. Le génie, en effet, n'est ni cette activité aveugle qui produit la nature, ni l'activité libre et consciente qui produit le monde moral ; il les comprend toutes deux. Ainsi l'art est à la fois le dernier terme du développement et le moyen d'en dévoiler le mystère, et la philosophie de l'art sera en même temps le couronnement du système, le moyen de construire la philosophie en général. La philosophie elle-même est le produit d'une double action : l'une par laquelle l'intelligence se développe selon ses propres lois et avec nécessité; l'autre, la réflexion par laquelle le sujet pensant se donne la conscience de ce mouvement de la pensée. Elle est une production comme celle de l'art; seulement, au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors et se réfléchit dans ses œuvres, la production philosophique est tout interne et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

L'*idéalisme transcendantal* est l'histoire de la conscience jusqu'au dernier degré de son développement ; l'intuition esthétique le couronne et l'explique. Il repose tout entier, dit l'auteur dans sa conclusion, sur l'intuition de soi, élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la conscience naturelle et immédiate jusqu'à la conscience absolue, dans l'activité qui produit l'art.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans ses déductions des moments à travers lesquels l'esprit se donne la conscience philosophique de sa puissance infinie et de l'identité essentielle de l'intelligence et de la nature. Nous ferons seulement ressortir quelques détails importants.

On l'a vu, le grand problème de la philosophie transcendantale, , dans le système de Fichte et Schelling, c'est de montrer comment, sans que rien du dehors vienne l'affecter, le sujet pensant, par son seul développement, produit un monde idéal parfaitement correspondant au monde réel, de manière que les divers degrés de l'organisation de celui-ci, tels qu'ils sont donnés par l'expérience, soient exactement représentés dans l'histoire continue de la conscience de soi. Tandis qu'en Dieu la pensée est immédiatement créatrice, elle n'est dans le sujet humain que représentative; mais, du reste, elle est parfaitement identique dans l'intelligence absolue et dans l'homme. C'est ainsi qu'il y a dans le développement de la conscience un moment correspondant à celui où, dans la réalité, se produit la matière ; un autre est parallèle à celui où viennent à se produire les êtres organiques. C'est ce que M. de Schelling appelle *construire*, et voici comment, par exemple, il *construit* la matière.

Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités du *moi*, l'une subjective ou idéale, l'autre objective ou réelle, il se produit une série d'actes continue dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement de la conscience. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive ;* la seconde va de celle-ci à la *réflexion ;* la troisième de celle-ci à la *volonté*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette *construc-*

tion s'accomplit par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du *moi*, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé*, et c'est par là que le *moi* se regarde comme limité. Or, ce produit commun, résultant de l'équilibre des deux activités, est la matière primitive, la matière pure, le μὴ ὂν de Platon, ce qui, sans forme encore, n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite, indépendante; pour que le *moi* conçoive quelque chose comme matière positive, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose *en soi* qu'il *sente*, qui le limite. Cette opposition entre la chose en soi et le *moi* intuitif une fois établie, opposition par laquelle le *moi* primitif est divisé en sujet et objet, les deux activités apparaissent désormais comme étant celle du *moi* et celle de la chose. Par leur concours, elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion dans une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, activité véritablement productive, correspond à la gravitation. C'est ainsi que l'esprit conçoit ses trois activités comme les trois forces fondamentales de la nature, et c'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière n'est autre chose, dans son principe, que l'esprit dans l'équilibre de ses activités : c'est l'esprit *éteint*, comme l'esprit est la matière en formation.

De même, il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui explique en même temps la nature de l'âme des animaux. Chez eux, la conscience reste à jamais fixée à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant ou sensible.

Dans ce système, tout est intuition, et la volonté elle-même n'est que l'intuition à une plus haute puissance. A ce degré de son développement, le *moi* est productif avec conscience, avec liberté; il se réalise, et de là sort une seconde nature, le monde moral. Mais cette liberté ne mérite pas ce nom, puisqu'elle n'est que le produit d'un développement nécessaire. Les idées que M. de Schelling expose ici sur la philosophie de l'histoire offrent un grand intérêt ; mais le bon sens ne peut y souscrire. La fin de l'histoire, selon M. de Schelling, est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin;* dans la seconde, comme *nature* ou nécessité ; dans la troisième enfin, comme *Providence : alors Dieu sera.* Ainsi, l'histoire de l'humanité est celle de Dieu. Dieu ne devient providence, ne se réalise que dans la conscience humaine ; il y est déjà présent dans l'origine, mais sous la forme de destin, et il ne devient explicitement Dieu véritable que par l'établissement de cet ordre moral que l'espèce, dans son progrès, tend à réaliser. Sans doute, M. de Schelling a voulu dire qu'alors que les destinées du genre humain seront accomplies il sera manifeste que ce qui avait paru d'abord comme le

règne du destin ou de l'aveugle nécessité, était déjà implicitement le règne de la Providence.

Tel est, quant à l'essentiel, le système primitif de M. de Schelling. Depuis, il l'a modifié dans la forme plutôt que pour le fond.

De 1800 à 1809, il publia les ouvrages suivants : *Exposé de mon système de philosophie* (dans le *Journal de Physique spéculative*, 1800-1803, t. II) ; — *Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses* (1802) ; — *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803) ; — *Philosophie et religion* (1804) ; — *Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature* (dans le tome Ier des *Annales de Médecine* (1806) ; — *du Rapport de la réalité et de l'idéal dans la nature* (1806) ; — *du Rapport des arts plastiques à la nature* (1807) ; — *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809) : les deux derniers ouvrages se trouvent dans le tome Ier de ses œuvres philosophiques.

De 1809 à 1815, M. de Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa philosophie, au point de vue religieux, contre les accusations de Jacobi (1812), et un essai de mythologie philosophique (*Sur les divinités de Samothrace*, 1815).

Nous allons indiquer rapidement ce que ces divers écrits offrent de plus remarquable sur la philosophie en général, sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'histoire, sur la philosophie de la nature, sur la philosophie de l'art et sur la philosophie morale et religieuse.

L'*Exposé de mon système* n'est encore qu'un fragment. L'auteur voulait y présenter le fondement commun de sa philosophie de la nature et de sa philosophie de l'esprit. Il consent à ce que sa doctrine soit appelée *idéalisme*, bien qu'elle soit tout aussi bien *réalisme*, pourvu qu'on ne la confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte, qui dit que le *moi est tout*, tandis que l'idéalisme *objectif*, qui est le sien, dit : *tout est moi*. Sa méthode est celle de Spinoza, dont il se rapproche aussi le plus pour le fond. Voici quelques-unes des principales propositions de ce fragment.

« Le point de vue de la philosophie est celui de la *raison absolue*, c'est-à-dire de la raison considérée comme l'*indifférence totale* du subjectif et de l'objectif, et abstraction faite du sujet pensant. — La raison est absolument *une et identique* avec elle-même. Sa loi suprême, et la loi de tout de ce qui est, puisqu'en dehors d'elle il n'y a rien, est la loi de l'identité. — La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue, et celle-ci est infinie, éternelle, immuable. — Rien n'est venu à naître quant à ce qu'il est en soi ; et rien, pris en soi, n'est fini. — Il y a une connaissance primitive de l'identité absolue ; elle est posée immédiatement avec la proposition $A = A$. L'identité absolue ne peut se connaître elle-même d'une manière infinie sans se poser comme infinie, comme sujet et comme objet. Elle n'est pas sujet et objet en soi, mais dans sa forme. Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet qu'une différence de quantité. — L'identité absolue est totalité absolue, univers. Elle est essentiellement la même en chaque partie de l'univers. Rien d'individuel n'a en soi le principe de son existence. — *Il n'y a qu'une matière ;* elle est homogène en soi : c'est comme un *aimant infini*.

En chaque matière, toute autre est virtuellement renfermée. Le magnétisme est la condition de toute formation. L'aimant naturel est le fer, dont tous les corps ne sont que des métamorphoses. Toute leur différence vient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. — La lumière est la matière pure à la seconde puissance (A^2) : elle est l'*existence* de l'identité absolue. — Le produit à la troisième puissance (A^3) est l'organisme : c'est la lumière combinée avec la gravitation. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme des métamorphoses organiques sur la terre. La nature actuellement inorganique n'est autre chose que le résidu du développement organique. »

On le voit, ce système repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison absolue, et se développe au moyen d'une formule absolument vide : $A = A$.

Ces mêmes idées, quelque peu modifiées, sont reproduites en d'autres termes en tête de la 2e édition *des Idées* (1803).

La condition de toute philosophie, dit ici M. de Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et de la réalité absolue, et l'affirmation que, hors de l'absolu, il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. L'absolu est identité pure, et se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature. — L'absolu est un *acte de connaissance éternel*, qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme*. On peut y distinguer trois actions ou trois unités : celle par laquelle son contenu infini est transformé en objectivité, en un monde fini, la nature ; celle par laquelle l'objectivité ou la forme redevient essence ou subjectivité, le monde idéal ; enfin celle qui rétablit l'absolu pur et identique, qui est la totalité des trois unités. — Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel, et, comme dans l'absolu les idées sont une seule et même idée, toutes les choses sont intrinsèquement une seule et même essence. Chacun des deux mondes, représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme les mêmes trois unités qu'on peut encore appeler *puissances ;* de sorte que ce type universel se reproduit nécessairement dans tous les phénomènes particuliers. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal, que les deux mondes sont, au fond, identiques et forment ensemble un seul et même système.

L'idée de l'absolu, dit M. de Schelling ailleurs, est l'idée des idées (l'*idea idearum* de Spinoza, l'*idée absolue concrète* de Hegel), l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme des formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui. Connaître celui-ci, c'est connaître le père.

Un des ouvrages les plus intéressants de M. de Schelling, ce sont ses *Leçons sur les études académiques*. Ces leçons sont au nombre de quatorze. La première traite de l'*idée absolue de la science* et insiste sur la nécessité de vues encyclopédiques. Plus les sciences tendent à se diviser, plus il importe d'en comprendre la connexité et l'unité. C'est à la philosophie, comme science des sciences, qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. Toutes les sciences sont des parties de la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir pri-

mitif et divin. — Dans le second discours, qui traite de la *destination des universités*, M. de Schelling admet, comme ailleurs, l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine, ou par des êtres d'un ordre supérieur. — Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité ; cependant M. de Schelling consent à réfuter les objections qui se sont élevées contre la philosophie : cette réfutation est le sujet de la cinquième leçon. A l'objection qu'on lui fait d'être un danger pour la religion et pour l'Etat, il répond : Qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un Etat que la philosophie pourrait mettre en péril? Deux directions de la science peuvent devenir funestes à l'Etat. La première a lieu lorsque le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir philosophique ; il n'y a pas de moralité en dehors des idées. La seconde, c'est l'*utilitarisme :* la recherche exclusive de l'utile étouffe dans une nation tout germe de grandeur. Pour ce qui est de ceux qui ne voient dans la philosophie qu'une mode passagère, M. de Schelling les compare au paysan de la fable :

Rusticus expectat dum defluat amnis.

A cette occasion, il expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, dont les variations, dit-il, n'existent que pour les ignorants. Les véritables philosophies ne sont qu'autant de métamorphoses. L'essence de la philosophie demeure invariablement la même ; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement. Tout système nouveau est un pas de plus vers la forme définitive et ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. — La sixième leçon est consacrée à l'étude de la philosophie. Il faut être né philosophe, et l'on ne peut apprendre que la méthode, la dialectique. Le génie philosophique est essentiellement productif. L'imagination spéculative est pour les choses idéales ce que l'imagination ordinaire est pour les choses réelles, réduction à l'identique du général et du particulier. M. de Schelling n'admet pas que la *logique* vulgaire puisse servir d'organe à la philosophie ; c'est à tort qu'elle donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Il condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie spéculative, qui a surtout pour objet les *idées,* que, selon lui, la psychologie ne comprend pas. — Dans la septième leçon, qui traite des *rapports de la philosophie avec les sciences positives,* il soutient que la moralité et la philosophie sont identiques, et que les *idées* seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale. Les diverses sciences historiques ou positives sont l'expression réelle et objective du savoir absolu, la révélation successive du savoir primitif. Elles présentent séparé ce qui, dans le savoir absolu, dans la philosophie, est uni. Mais ensemble, dans leur séparation même, elles doivent encore offrir l'image du type interne du savoir philosophique. La *théologie* représente le point d'indifférence absolue où le monde idéal et le monde réel sont unis ; la science de la nature avec la *médecine* exprime le côté réel de la philosophie, et la science de l'histoire avec le *droit* en représente objectivement le côté idéal : de là les trois facultés académiques.

Dans les trois leçons suivantes, M. de Schelling expose sommairement ses idées sur la philosophie de l'histoire, et spécialement sur

le christianisme comme fait historique. Il revient ici à son hypothèse d'une révélation primitive. Une certaine civilisation fut, selon lui, le premier état du genre humain. L'histoire, comme la nature, a sa source dans l'éternelle unité, dans l'absolu; elle est le produit d'un développement nécessaire. Les individus ne sont que les instruments prédestinés pour exécuter les desseins de la Providence. Le point de vue le plus élevé sous lequel puisse être considérée l'histoire, c'est celui de la religion. L'histoire est le miroir de l'esprit universel, l'éternel poëme de l'intelligence divine; elle est un drame où tout se lie, où tout concourt à l'expression d'une nécessité supérieure.

M. de Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien. Avec le christianisme commence ce qu'il appelle l'*âge de la Providence*. Le monde ancien, pris en général, est, au point de vue religieux, ce que la nature est quant à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal : par lui, le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent, selon notre philosophe, tous les mystères, toutes les institutions du christianisme, dont le principe est la réconciliation du fini déchu avec Dieu par l'incarnation de l'infini. Du reste, l'idée de la nouvelle religion a existé longtemps avant son avénement historique. L'idéalisme est aussi ancien que le monde; il a surtout régné en Orient, et l'on en trouve des traces même chez les Grecs : Platon est comme une prophétie du christianisme.

En parlant de l'étude du *droit*, M. de Schelling expose ses vues sur la philosophie politique. Il veut que l'Etat soit *construit* d'après des *idées*, et non d'après un but pratique déterminé. Platon seul, à son gré, a résolu le problème en ce sens, et il appelle sa *République* une œuvre divine.

Le dialogue intitulé *Bruno* est un des plus beaux ouvrages de M. de Schelling. Il y expose, sous une forme nouvelle, la doctrine de l'*identité*. Il est précédé d'un discours sur la vérité et la beauté, et d'une exposition de la théorie des *idées*, ces filles de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles. Après ce début, le principal personnage du dialogue, Bruno, exposant le principe de la *coïncidence des opposés*, soutient, avec son homonyme du XVI[e] siècle, qu'il n'y a point d'opposition absolue, et que la vraie philosophie consiste à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'*idée* éternelle, dans l'*idée des idées*; que l'absolu est réalité et idéalité infinies; que l'idéalité infinie est l'infinie possibilité de tout; que l'univers véritable, l'univers idéal est un tout organique, absolument *un*; que, dans l'absolu, les choses et les notions qui les représentent sont unies d'une manière éternelle dans les idées archétypes, et que toute autre existence est une illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir. L'âme, sujet de la connaissance, est une partie de l'infinie virtualité de Dieu. Elle

est même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps. Elle est capable de la connaissance infinie, bien qu'en tout temps une partie seulement de l'univers soit l'objet de l'intuition. L'âme est virtuellement une notion infinie. L'intelligence humaine est l'image de l'univers : tout s'y réfléchit ; chaque chose y est à sa place et y apparaît à son moment avec nécessité. La raison de cette nécessité des choses est leur vraie nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. — En distinguant les deux mondes, le monde intelligible ou infini et le monde réel ou phénoménal, on a posé deux principes, l'un le principe divin, et l'autre le principe naturel des choses. Par là, on s'est habitué à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature. Mais, en réalité, Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu.

Un des interlocuteurs expose l'histoire du panthéisme matériel en termes magnifiques. Un autre lui oppose l'idéalisme absolu : l'idée des idées, l'unité absolue, est la substance proprement dite ou Dieu. Le sujet-objet pur, dit en finissant Bruno, la connaissance ou le *moi* absolu, est le fils unique de l'absolu, coéternel avec lui, et le connaître, c'est connaître le père.

L'objet de la science, dit M. de Schelling ailleurs (*Dissertation sur le rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*, en tête de la 2e édit. du *Traité de l'âme du monde*), est la réalité véritable, Dieu présent en toute chose. Dieu est la copule universelle, le lien qui unit tout. En unissant la pesanteur à la lumière, Dieu a produit la matière, et, par cet acte, toutes les choses sont posées, affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de toute création. Cette copule universelle est en nous comme raison. La nature est Dieu manifeste. Dans le règne minéral même se révèle la tendance vers des formes déterminées. Elle éclate davantage dans les végétaux et dans l'organisation animale. Dans la raison enfin, la substance divine se repose en quelque sorte, se reconnaît et se réfléchit.

Ce panthéisme est exprimé avec plus de force encore dans les *Aphorismes sur la philosophie de la nature*. « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration et de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté s'efface et disparaît. Tous les faux systèmes, toutes les erreurs ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi. — Mais ce n'est pas seulement le *tout* comme tel qui est divin ; chaque partie, chaque individu est divin. » M. de Schelling se vante ici de proclamer la divinité de l'individu, tandis qu'ailleurs, plus fidèle à l'esprit de sa doctrine, il nie la réalité des existences individuelles. Plus loin, dans ce même ouvrage, il explique les individualités finies, en les niant comme telles, de même qu'il nie la réalité des rapports, d'où cependant résulte l'ordre universel. Les choses, considérées dans leur essence, dit-il, ne sont que des rayons émanés de l'affirmation infinie de Dieu, des *fulgurations*, comme disait Leibnitz, de la lumière divine. Les rapports entre les affirmations diverses ou entre les rayons divers qui s'échappent incessamment du foyer de l'unité absolue, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui, et, par conséquent, rien en soi. Ces rapports,

n'étant pas affirmés par Dieu, sont sans véritable réalité, et l'univers, en tant qu'il résulte des relations que les choses ont entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui; ce n'est qu'un vain simulacre. Il résulte de là que le monde fini et phénoménal n'est qu'une illusion comme l'affirmait l'idéalisme vulgaire; que l'infini seul est véritablement, comme affirmation absolue de soi, laquelle est Dieu et tout. Les qualités, les différences sont également déclarées nulles quant à l'absolu, et, par conséquent, en soi : ce sont, en réalité, des dégradations, des degrés différents d'une même puissance, et non des différences réelles.

Ce système, en même temps qu'il semblait favoriser le mysticisme le plus profond, dut à plus juste titre alarmer la conscience religieuse et morale, et provoquer à cet égard une vive opposition. M. de Schelling essaya de détruire ces objections dans l'écrit intitulé *Philosophie et religion*, et dans la *Réponse à Jacobi*. Il est évident cependant que la seule idée de l'absolu, alors même qu'il est conçu comme la source de toute intelligence et de toute réalité, ne peut fournir l'idée d'un dieu tel que le veulent la raison et le sentiment religieux. Le dieu de M. de Schelling, qui est connaissance éternelle et affirmation infinie, n'a conscience de soi que dans l'homme. Que peut être la Providence dans un système selon lequel tout dans le monde se réduit à une *évolution immanente*, où tout se produit, le bien et le mal, avec une absolue nécessité? Selon M. de Schelling, les choses finies, dont les idées sont en Dieu, sont nées d'une sorte de chute : de là le mal, l'imperfection, l'erreur. Mais quelle est la cause de cette déchéance? Comment concilier ce dualisme secondaire avec l'unité primitive? Pour innocenter l'absolu du mal, il distingue entre la possibilité et la réalisation de la chute, plaçant la première en Dieu et la seconde dans les choses. Appliquant à Dieu lui-même le principe de causalité et la catégorie du *devenir*, il distingue en lui quelque chose qui n'est pas lui et qui est le fondement de sa propre existence. Ce fondement n'est pas Dieu existant, c'est quelque chose qui est en lui et qui pourtant est distinct de lui. Au-dessus des deux principes, le *fondement* et l'*existence* de Dieu, il imagine un principe plus haut, qu'il appelle le *fondement* primitif et *sans cause* (*Ur* grund et *Un* grund) et qui est indifférence absolue. Il distingue ailleurs entre un dieu *implicite* et un dieu *explicite*. Dans son principe Dieu est implicitement renfermé, et il s'en dégage par une sorte de *soif d'existence*, par une évolution successive, qui constitue la création avec ses formes multiples et ses différences. On peut juger combien peu une pareille réponse dut satisfaire Jacobi.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, elle est nécessairement sans personnalité dans une philosophie qui refuse toute réalité aux existences individuelles. M. de Schelling distingue entre l'âme idéale, ou l'idée de l'âme en Dieu, et l'âme réelle. Celle-ci périt avec le corps dont elle est le principe : celle-là est immortelle. Par la mort elle est relevée de l'état de chute et de négation où elle a été réduite en s'individualisant dans un corps. Les âmes réhabilitées, retournées à Dieu, subsistent en lui comme des idées distinctes. Dieu, en donnant, par l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte à ses *idées*,

qui sont primitivement en lui sans vie propre, les livre pour un temps à l'existence finie, afin qu'elles deviennent par là même capables de faire retour à lui et de subsister en lui comme des substances indépendantes. Cette immortalité distincte en Dieu des âmes revenues à lui a pour condition une parfaite moralité.

Mais cette moralité en quoi consistera-t-elle? Le panthéisme idéaliste peut sans doute se concilier avec les sentiments les plus élevés, avec toutes les vertus; mais il ne peut fonder la morale comme science, puisque la morale suppose la réalité du monde, qu'il nie, l'individualité et la liberté qu'il n'admet pas. Le panthéisme ne peut inspirer qu'une résignation sans mérite, qu'une vertu passive, une sorte de quiétisme moral et religieux. M. de Schelling dit expressément, dans ses *Recherches sur la liberté*, que la liberté, comme puissance d'action à part, est incompatible avec l'idée de l'absolu. Une causalité absolue attribuée à un être ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Tout étant prédéterminé par l'effet d'un acte contemporain de la création, le sentiment de la liberté ne peut être qu'une illusion. Il est vrai qu'il prétend sauver la personnalité de l'homme en disant que la dépendance des choses n'en détermine pas la nature. Mais l'homme, selon lui, n'est pas plus libre que telle ou telle partie d'un corps organique : il est libre quant à Dieu, comme l'œil ou le bras est libre quant au corps dont il fait partie.

L'*art* est ce qu'il y a de plus élevé dans la philosophie de M. de Schelling. Il a exposé sa théorie sur ce sujet dans la 6ᵉ partie de l'*Idéalisme transcendantal*, dans la dernière des *Leçons sur les études*, et dans un discours de 1807 sur les *Rapports des arts du dessin à la nature*.

L'esthétique de M. de Schelling, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, est à la fois opposée à la théorie vulgaire qui fait consister l'art dans l'imitation de la nature, et au système de l'idéalisation ordinaire. Selon lui, l'art tend à exprimer les idées de la même manière que l'esprit universel les réalise dans la création. Le génie est l'imitation inconsciente de l'esprit créateur; mais, tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a la conscience de sa production. L'activité du génie artistique, qui est identique avec celle de l'âme du monde, n'imite pas la nature, mais elle agit comme l'esprit divin qui l'anime. Il n'y a de véritablement vivant, de vrai et de beau dans les choses, que l'*idée* qu'elles représentent, et c'est cette idée que l'artiste doit chercher à exprimer, en saisissant dans les productions naturelles le moment fugitif où elles sont le plus conformes à l'idée. En idéalisant ainsi la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection qu'impose à l'idée son existence dans le temps. C'est de cette manière que se concilient ce qu'on a toujours appelé l'inspiration et la puissance créatrice du génie, et le principe de l'imitation. L'art s'attache surtout à représenter la forme humaine, et dans celle-ci l'expression de l'âme, du sentiment, de la grâce, parce que la plus haute réalisation de la puissance créatrice dans le monde visible est aussi pour l'art la beauté suprême. Il y a, du reste, dans le discours de 1807 sur les œuvres des grands artistes, des détails pleins de charme et de vérité qu'il nous est impossible de reproduire ici.

Rien de plus grandiose, de plus imposant au premier aspect que l'idée fondamentale du système de M. de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison est virtuellement l'image de l'intelligence absolue et de l'univers. Le monde idéal est le type du monde réel, et la philosophie en est le savoir, la reproduction réfléchie ; l'art en est la représentation sensible. La philosophie est un poëme sans fiction, dont le sujet est la création du monde par la pensée de Dieu ; elle reconstruit avec conscience et librement ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une magnifique illusion. En effet, ce n'est plus la raison humaine cherchant à se comprendre elle-même et la source d'où elle émane, aspirant à la science parfaite que Dieu seul possède ; c'est Dieu qui apprend à se connaître dans la conscience de l'homme. L'unique but de la triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie, est de donner à Dieu la conscience de lui-même. La raison humaine produisant Dieu, non quant à son essence, sans doute, mais comme Dieu vivant et existant réellement, telle est la dernière expression de cette philosophie ; et la réduire à ces termes, c'est en faire la meilleure critique et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien que par le sentiment et le bon sens.

La philosophie de M. de Schelling eut cependant de nombreux partisans, surtout parmi les naturalistes, tels que Oken, Steffens, G.-H. Schubert, qui l'appliquèrent aux sciences naturelles, à la psychologie. Selon qu'elle est saisie, elle favorise le mysticisme le plus exalté ou répugne au véritable sentiment religieux et moral. Voilà pourquoi elle a pu être professée avec plus ou moins de réserve par des esprits éminemment religieux, ultracatholiques même, tels que Gœrrès, François Baader, Windischmann; tandis que d'autres, comme Blasche, par exemple, s'en autorisèrent pour proclamer le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, comme Eschenmayer et J.-J. Wagner, s'en détachèrent parce que leur conscience religieuse n'en était pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus sévère.

M. de Schelling lui-même, depuis trente ans, travaille à refaire, à perfectionner sa philosophie.

En 1815, il publia la *Dissertation sur les divinités* de *Samothrace*, qui est un échantillon de la manière dont il entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Cet écrit était annoncé sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé *les Âges du monde*, et qui n'a point paru. Depuis cette époque, M. de Schelling garda le silence, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834. Il consentit alors à écrire une préface en tête de la traduction allemande de la préface de la seconde édition des *Fragments* de M. Cousin. Dans cet écrit, où il faisait à la fois la critique de la méthode psychologique et de la dialectique de Hegel, il annonçait une philosophie nouvelle, la philosophie *positive*, qui, tout en admettant que la raison est souveraine et le premier principe des choses absolu, devait enfin expliquer la réalité.

Dans sa *première leçon* à Berlin (en 1841), il développe cette idée d'une philosophie *réelle* ou *positive*, qui doit couronner sa carrière phi-

losophique. Il ne désavoue point la philosophie de sa jeunesse; il veut, au contraire, la confirmer en l'expliquant et en la complétant. Il prétend réconcilier la spéculation idéaliste avec les grands intérêts de la religion et de la vie pratique. Jusqu'ici cette philosophie nouvelle et définitive n'est encore connue que par quelques fragments et des commentaires prématurés.

M. Grimblot a publié, en 1842, une traduction française du *Système de l'idéalisme transcendantal.* M. Husson a traduit *Bruno* en 1845. L'auteur de cette notice a donné, en 1835, une traduction de la préface écrite par M. de Schelling en 1834 (*Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*). Il se permet d'adresser le lecteur, pour plus de détails, à son *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vol. in-8°, Paris, 1846 à 1849. *Voir* aussi Schelling, *Ecrits philosophiques*, trad. de l'allem. par M. Bénard, in-8°, Paris, 1847. J. W.

SCHLEGEL (Charles-Frédéric) naquit à Hanovre en 1772. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie à Iéna, il alla vivre à Paris, où il s'appliqua principalement à l'étude de la langue et de la littérature de l'Inde, en même temps qu'à celle des littératures romanes. En 1808, après avoir embrassé le catholicisme, il se rendit à Vienne, où il fit avec succès des leçons publiques, et où il prit part à la rédaction de l'*Observateur autrichien.* Il fut ensuite conseiller de légation près de l'ambassade d'Autriche à la diète de Francfort, et revint en 1818 à Vienne. Il mourut, en 1829, d'un coup d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait de commencer un cours sur la philosophie des langues.

Frédéric Schlegel fut, comme son frère Guillaume, un savant philologue, un critique de premier ordre, un poëte original, un des chefs de l'école romantique. Il fut, de plus, un publiciste dévoué à l'absolutisme, un historien de parti, et un philosophe médiocre et remarquable seulement par ses excentricités. Son *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*, son ouvrage *sur la Langue et la Sagesse des Hindous*, ses *Leçons sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne*, malgré quelques jugements hasardés, les *Critiques*, qu'il publia avec son frère, seront toujours comptés parmi les meilleures productions de la littérature allemande. Ses œuvres historiques passeront avec les intérêts du parti qui les ont inspirées, et il ne marquera dans l'histoire de la philosophie que comme un épisode de peu d'importance; heureux si, en appréciant sa pensée, elle veut bien laisser dans l'ombre l'histoire de sa vie, à moins, toutefois, qu'il ne lui importe de montrer par son exemple jusqu'à quel point les vices du caractère peuvent corrompre le plus beau talent.

Frédéric Schlegel ne marque réellement dans l'histoire de la philosophie allemande, dont quelques historiens n'ont pas même daigné le nommer, qu'à la suite de l'école de Fichte, dont il exagéra d'abord l'idéalisme en le poussant à l'extrême. Il prétendit ensuite, à l'exemple de Schelling, y substituer un idéalisme plus absolu. Plus tard, enfin, après sa conversion, il s'abandonna à une sorte de panthéisme mystique.

Sa première philosophie est exposée dans le trop fameux roman de

Lucinde (1799), dans l'*Athénée* (1798-1800), et dans les *Critiques* (1801). Dans ses *Leçons philosophiques*, de 1804 à 1806, publiées par Windischmann (2 vol. in-8°, Bonn, 1836), on le voit passer à l'idéalisme absolu et au panthéisme.

Frappé de ce que laissait à désirer, au point de vue de l'idéalisme absolu, la philosophie de Kant, qu'il prétendait, à tort, n'être qu'un composé des doctrines de Locke, de Hume et de Berkeley, Frédéric Schlegel avait songé de bonne heure à fonder un idéalisme plus parfait. Il crut le trouver d'abord dans le système de Fichte, parce que, dans son principe, celui-ci fait dériver du *moi*, non pas seulement la forme, mais encore la matière de toutes les idées. Cependant, au lieu de puiser dans la philosophie de Fichte cette morale généreuse qui, à l'exemple de celle de Platon et du christianisme, impose le devoir d'aspirer à la perfection et à la liberté divines, l'auteur de *Lucinde* fait consister la sagesse dans une entière licence de conduite et une oisiveté orgueilleuse. « Pourquoi les dieux sont-ils dieux, dit-il, si ce n'est parce qu'ils vivent dans une parfaite inaction ? Et voyez comme les poëtes et les saints cherchent à leur ressembler en cela, comme ils font à l'envi l'éloge de la solitude, de l'oisiveté, de l'insouciance ! Et n'ont-ils pas raison ? Tout ce qui est beau et bien n'existe-t-il pas sans nous, et ne se maintient-il pas par sa propre vertu ? A quoi bon cet effort incessant tendant à un progrès sans relâche et sans but ? Cette activité inquiète, qui s'agite sans fin, peut-elle le moins du monde contribuer au développement de la *plante* infinie de l'humanité, qui croît et se forme d'elle-même ? Le travail, la recherche de l'utile, est l'ange de mort à l'épée flamboyante, qui empêche l'homme de rentrer au paradis. Ainsi que la plante est, de toutes les formes de la nature, la plus belle et la plus morale, la vie la plus divine serait une *végétation pure*. Je me contenterai donc de jouir de mon existence, et je m'élèverai au-dessus de toutes les fins de la vie, parce que toutes elles sont bornées, et par conséquent méprisables. » Mais il y a plus : tout ce qui constitue la vie morale, tout ce que la conscience universelle révère, les mœurs, les convenances, les lois, le culte établi, ne sont que des formes finies et sans consistance, un reflet passager du *moi* infini, indignes des respects de l'homme *cultivé*, du sage ; et si celui-ci consent néanmoins à faire comme les autres, il se rit intérieurement de sa propre action, en tant qu'elle est individuelle et qu'elle n'a pas le caractère de l'absolu, de l'infini. La sagesse (*die Bildung*, comme on disait à Berlin) consiste à s'affranchir de la morale du vulgaire : c'est un raffinement qui tend à la licence plutôt qu'à un sens moral plus délicat et à une volonté plus libre, plus ferme et plus constante. Le roman de *Lucinde* est plus particulièrement l'évangile de l'amour libre, la critique du mariage, de l'amour consacré par la religion et la loi ; et telle était alors à Berlin, sept années avant la bataille d'Iéna, la disposition des esprits, que Schleiermacher lui-même en fut un moment séduit. Il consentit à publier les *Lettres sur Lucinde*. « L'amour doit ressusciter, dit-il dans la préface ; une vie nouvelle doit réunir et ranimer ses membres meurtris et épars, afin qu'il règne libre et heureux dans l'âme des hommes et dans leurs œuvres, et qu'il se mette à la place de vos vertus prétendues. »

Dans l'*Athénée* et dans les *Critiques*, Frédéric Schlegel exagère ce que Fichte avait dit du véritable savant et de l'artiste. Selon lui, la poésie et la philosophie sont identiques au fond. L'artiste est l'homme complet, le seul homme vraiment religieux, le prêtre véritable : en lui se manifeste la voix de la Divinité, voix qui est à l'*impératif catégorique* de Kant ce que la fleur vivante est à la fleur desséchée de l'herbier. Ce qui fait l'artiste, le poëte surtout, c'est l'inspiration par laquelle il s'élève au-dessus de la vie vulgaire. Cette vie poétique constitue ce que Schlegel appelle *génialité*; la véritable vertu elle-même est du génie; le génie seul est vraiment libre, parce qu'il *pose* tout lui-même, et qu'il ne reconnaît d'autre loi que la sienne. Supérieur à la grammaire morale, il peut se permettre contre elle toute sorte de licences. Pour les natures vulgaires, même au point de vue de la philosophie de Kant, il n'y a rien de plus élevé que le *travail :* pour le génie il n'y a que jouissance. La fantaisie, l'imagination créatrice, l'esprit, l'*humour*, sont une seule et même chose, et cette chose est tout.

Sur cette philosophie se fonda, en grande partie du moins, le romantisme nouveau, qui, au commencement du siècle, fit irruption dans la littérature allemande, malgré la puissante opposition de Schiller et de Goëthe, et dont les deux Schlegel, Tieck et Novalis furent les chefs. « Les poëtes romantiques, dit M. Erdmann (dans son *Histoire de la spéculation allemande depuis Kant*, t. 1er, 1848), prirent de cette philosophie le principe que le génie ne doit s'intéresser qu'à ce qu'il produit lui-même; qu'il doit s'élever, par l'ironie, au-dessus du présent, du monde réel, comme lui étant étranger, et ne s'en occuper que pour le persifler, ou se réfugier soit dans les régions fantastiques du conte, soit dans un passé arbitrairement saisi et reproduit, également fantastique. »

Cependant Frédéric Schlegel ne tarda pas à quitter cette hauteur factice de la souveraineté absolue du *moi*. Selon une expression du même historien, il y fut saisi de vertige, et il en tomba plutôt qu'il n'en descendit. Au lieu de chercher à concilier la dignité du *moi* humain avec la suprématie du *moi* divin, il le sacrifia complétement; et, après avoir prêché une liberté de penser sans frein, le mépris de toute règle et de toute convention, il finit par recommander un abandon complet de toute individualité, et par se soumettre aveuglément à l'autorité.

Cette tendance commence à se manifester dans ses *Leçons philosophiques* de 1804 à 1806, et arrive à ses conséquences extrêmes dans sa *Philosophie de la vie* (1828, traduite en français par M. l'abbé Guénot, 1837, 2 vol. in-8°) et dans la *Philosophie de l'histoire* (1829, traduite en français par M. l'abbé Lechat, 1836, 2 vol. in-8°).

Dans les *Leçons philosophiques*, Schlegel commence par exposer ses vues sur la logique, qu'il considère comme la méthode de la philosophie, et à laquelle il mêle des recherches de métaphysique. Il la divise en psychologie, ontologie et syllogistique. Sous le premier titre il traite, non pas seulement de la formation des idées, mais encore de leur origine réelle; sous le second, des principes logiques, des catégories, du rapport du fini à l'infini, des lois génétiques, c'est-à-dire des lois d'après lesquelles tout devient et se développe; enfin,

sous le titre de syllogistique, il traite du raisonnement et de la méthode.

Schlegel soutient que l'idée suprême et qui domine toutes les autres est celle de l'*unité infinie*, idée primitive, éternelle, innée. De cette idée est inséparable celle de *plénitude infinie*, qui est au fond identique avec celle-là. Et, puisque l'expérience ne la fournit point, comment l'expliquer, si ce n'est par une sorte de réminiscence qui nous est restée d'un état antérieur, où notre *moi* était encore uni à la conscience divine du *moi* infini ? De là la double tendance de l'esprit humain à ramener tout à l'unité et à retrouver partout l'infinie plénitude ; par là, la pensée humaine est pensée divine, et par là aussi est donnée la vraie méthode, la *méthode génétique*. Cette méthode est, dans le principe, la même que celle de Schelling et celle de Hegel, et repose sur la supposition que le mouvement de la pensée humaine, le développement psychologique est identique au développement de la vie divine, de la dialectique du *moi* divin, avec cette différence que celle-ci est créatrice, tandis que la pensée humaine ne peut que *reconstruire* le monde. Ainsi l'histoire du développement de l'esprit dans l'homme est en même temps celle du monde et de Dieu, qui *devient*, comme dans le premier système de Schelling, à mesure qu'il est reconnu et désiré.

Dans sa théorie de la nature et de l'univers, Schlegel prétend *construire* le *moi* universel d'après sa psychologie. Le monde n'est pas un système, mais une histoire ; il a commencé, et Dieu, comme *moi* universel, a commencé avec lui. A son commencement, le *moi* universel est *unité infinie*, simplicité absolue ; il ne peut avoir conscience de cette unité, de ce vide absolu, sans éprouver le besoin infini d'une plénitude et d'une variété infinies : tel est le principe d'une activité qui produira l'univers. C'est le néant de Hegel, la soif de l'existence que Schelling attribue à l'absolu. Cette première activité ne tend encore à rien de déterminé ; infinie, elle s'étend dans tous les sens, dans toutes les directions : de là l'espace, qui est la première forme d'existence du *moi* universel. Mais l'espace n'est encore que le vide, et plus il s'étend, plus s'accroît le désir de le remplir : de là une activité nouvelle plus vive, plus agitée. Nous ne dirons pas comment, après cela, Schlegel construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature tout entière, les êtres organisés, et l'homme qui en est le couronnement. Il construit ainsi la Trinité elle-même, mais dans l'ordre inverse : l'Esprit vient d'abord, puis le Fils, enfin le Père. Le Père, roi du monde, souverain de la lumière et législateur moral, n'a aucune part immédiate à la création matérielle, puisqu'il y a tant de productions imparfaites. Le père ne doit être considéré comme créateur qu'en tant qu'il est l'auteur de ce qu'il y a de divin et d'idéal dans l'homme. Il n'est pas, non plus, la source des lois naturelles, qui sont nées d'un mouvement du premier amour. Dieu le Père est l'auteur de la loi morale ; il dirige et gouverne les esprits, qui ont leur racine dans le *moi* universel.

Pour caractériser cette philosophie d'un mot, on peut dire que c'est une sorte de gnosticisme où l'imagination a plus de part que la

raison, une théosophie qui n'est pas plus d'accord avec le bon sens qu'avec la véritable doctrine chrétienne.

Dans ce système, l'univers est le produit d'une sorte d'expansion du *moi* universel, qui se développe dans l'espace et le temps. Le *moi* humain en est issu par une sorte de chute, et le dernier terme de son activité doit être son retour à sa source, à l'unité primitive : tel est le thème traité dans la *Philosophie de la vie*, théologie appliquée et morale supérieure, ayant pour but d'enseigner la voie à suivre pour revenir à Dieu : c'est le pendant de la *Vie bienheureuse*, de Fichte. L'histoire n'est autre chose que le récit du développement par lequel l'humanité tend à retourner à son origine. Elle commence par la révélation primitive, et sa fin est le jugement dernier ; le moyen de la réhabilitation est l'établissement du royaume de Dieu, dont l'Eglise est la forme. Tel est le sujet des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

Aussitôt après la chute, le genre humain se divisa en deux partis, les enfants de Caïn et les enfants de Seth, seuls restés fidèles. Cette division domine toute l'histoire. Une partie du genre humain s'éloigna de plus en plus de l'état primitif, tandis que chez d'autres nations on retrouve des traces de la primitive révélation, que les Hébreux conservèrent dans toute sa pureté. Le christianisme vint ensuite renouveler et répandre les idées dont le triomphe amènera la réhabilitation universelle. Cependant, le génie du mal sema l'esprit de révolte au sein même de l'Eglise chrétienne. L'individualisme, le rationalisme, le libre examen, qui remplit l'histoire des derniers siècles, est une inspiration de l'antechrist. Ce mouvement insurrectionnel commença par la lutte des gibelins contre l'autorité du saint-siége. La réformation, favorisée par l'imprimerie, fut la première grande manifestation de cet esprit de rébellion. En vain l'institution de l'ordre des jésuites offrit-elle un remède au mal, la révolution française fut la conséquence et le complément de la réforme : par elle la liberté subjective s'est étendue à toutes les sphères de la réalité. Il a fallu que, de nos jours, le mal arrivât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause, lequel consiste dans la soumission de tous à la religion positive et à la triple autorité du père, du prêtre et du roi. L'autorité royale est la plus élevée, parce qu'elle embrasse la vie publique tout entière. Le roi, exécuteur des justices divines, n'est responsable qu'envers Dieu. La domination absolue de ces trois vicaires de la Divinité, le père, le prêtre et le roi, est la fin de l'histoire.

Reconnaissons, en terminant, que l'ouvrage de Frédéric Schlegel renferme cependant des observations justes et profondes sur les peuples historiques, et principalement sur les commencements et la fin de l'histoire ; mais on peut admettre en d'autres termes le principe d'où il part, sans les conséquences qu'il en a tirées, et tout en condamnant l'application qu'il en a faite et les résultats auxquels il est arrivé.

J. W.

SCHLEIERMACHER (Frédéric-Daniel-Ernest), illustre comme philologue, comme philosophe et comme théologien, naquit à Breslau en 1768. Après avoir été élevé dans les principes et les habitudes des frères Moraves, il quitta en 1787 le séminaire de Barby et la commu-

nauté morave, pour aller étudier à Halle, où il fut nommé professeur en théologie en 1805. Appelé à Berlin, en 1809, comme prédicateur, il devint en 1810 professeur à l'Université de cette ville, et, l'année suivante, membre de l'Académie des sciences, près de laquelle il remplit depuis 1814 les fonctions de secrétaire perpétuel de la classe de philosophie. Il mourut en 1834.

M. Michelet de Berlin classe Schleiermacher parmi ceux qui, dans le mouvement philosophique suscité par Kant, forment la transition de Fichte à Schelling, de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme absolu. Reinhold, au contraire, prétend que sa première direction fut déterminée par la *philosophie de la nature*. Ce qui le prouve, dit-il, c'est l'esprit panthéiste qui règne dans ses *Discours sur la religion*, ainsi que la méthode que plus tard, alors qu'il eut renoncé au panthéisme, il continua d'appliquer à la solution des problèmes philosophiques. Il serait plus juste de dire que, dans ses commencements, Schleiermacher était à Fichte dans le même rapport, à peu près, que Schelling, et que plus tard il s'éleva tout aussi bien au-dessus du panthéisme que du théisme ordinaire.

Schleiermacher fut en même temps le disciple de tout le monde et de personne, et, tout en subissant l'influence de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, de Jacobi, de Fichte et de Schelling, il sut rester lui-même et maintenir son originalité. Nourri jusqu'à l'âge de vingt ans à l'école des frères Moraves, devenu ensuite à Halle l'élève du théologien Semler, en même temps que celui de la philosophie nouvelle et par suite de Spinoza; très-lié avec les chefs de l'école romantique, littérateur et patriote, doué à la fois d'un esprit flexible, étendu et indépendant, Schleiermacher, tout en s'assimilant les idées et les sentiments qui agitaient ses contemporains, sut conserver à sa pensée un caractère propre et individuel. Comme il l'a dit, il n'a consenti à relever de personne en particulier, ni voulu s'ériger en chef d'école. Selon lui, il importe que, dans l'intérêt de tous, l'esprit de chacun s'exerce et se développe, que chacun ait conscience de son rapport à l'univers. De là sa prédilection pour la critique et la dialectique, comme un moyen à la fois d'exercer les forces de l'esprit et de fonder la science.

Schleiermacher, à son début, publia presque en même temps, vers 1800, ses *Discours sur la religion* et les *Monologues*. Les premiers s'adressent aux détracteurs *éclairés* de la religion, à ceux qui se vantent de leur détachement de la vie religieuse comme d'une preuve de la supériorité de leur esprit et de leurs lumières : c'est au nom même de la philosophie que l'auteur veut leur démontrer la vérité de la religion. Il prouvera que cette culture intellectuelle en vertu de laquelle on méprise les choses religieuses, n'est pas la véritable, puisque la religion répond au plus noble besoin de la nature humaine.

Le second discours surtout est remarquable : il traite de l'essence de la religion. La religion n'est ni un simple savoir, ni une sorte d'activité, ni un mélange de l'un et de l'autre, mais le fruit d'une disposition primitive et particulière. Sans doute elle suppose la pensée et l'expérience du monde; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel en toutes choses, voilà la religion,

selon Schleiermacher. Elle est distincte de la morale, en ce qu'elle rapporte toute action à Dieu, bien qu'elle ne reconnaisse pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux décisions de la raison et de la conscience. La morale suppose la liberté, tandis que la piété pourrait être tout aussi vive et profonde alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité. Toutefois, bien que la religion soit autre chose que le savoir et l'action, elle ne peut exister sans l'un et l'autre. L'unité du *moi* et de l'infini, tel est le but du savoir et de la moralité; mais on y peut tendre aussi par le sentiment, et c'est là ce qui constitue la vie religieuse. La religion est le sentiment, le goût de l'infini; pour elle, l'être et la vie sont être et vivre en Dieu et par lui. Aimer l'esprit universel, contempler ses œuvres avec amour et admiration, comprendre l'unité divine et l'éternelle immutabilité du monde, l'harmonie qui l'anime, telle est la fin de la religion. Mais pour ressentir ainsi la vie de l'esprit divin, il faut avant tout sympathiser avec l'humanité, et notre intérêt pour elle est la mesure de notre piété. Pour aimer les hommes, il ne faut pas vouloir trouver l'idéal de la perfection humaine réalisé dans les individus, mais dans l'espèce tout entière, dont chaque individu est un membre nécessaire. L'histoire aussi, par le progrès constant qui s'y manifeste, est une source de religion : elle est une œuvre éternelle de rédemption. Ainsi, l'esprit religieux est appliqué à voir partout l'unité, l'action de l'esprit qui gouverne le monde, la vie universelle, et par la religion notre existence devient elle-même vie universelle, et participe du caractère de l'infini. La religion, en un mot, est le vif sentiment qu'un esprit divin se révèle en nous et nous inspire.

On reconnaît ici sans peine le disciple de Spinoza, à qui l'auteur rend un éclatant hommage, mais en l'interprétant à sa manière et en le corrigeant. « Pour lui, dit-il, l'infini était le commencement et la fin; l'univers, son unique et éternel amour; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel et en était lui-même le miroir fidèle. » Mais tandis que Spinoza sacrifie sans réserve sa personnalité à Dieu, qu'il conçoit lui-même comme impersonnel, Schleiermacher s'efforce de concilier la substantialité indépendante du *moi* individuel avec la souveraineté de la substance absolue, et de concevoir celle-ci comme une personnalité infinie.

En définissant ainsi la religion, on admet implicitement Dieu et l'immortalité de l'âme. Dire que la religion est le sentiment de la présence de Dieu en nous, c'est évidemment professer Dieu, qui est précisément cet infini, cette unité suprême que le sentiment religieux cherche et trouve partout. On peut à la fois concevoir Dieu comme substance universelle, infinie, et comme personnel, pourvu qu'on s'applique à écarter de cette notion tout ce qui est en contradiction avec l'idée de l'être infini et absolu.

Ce que dit Schleiermacher de l'immortalité de l'âme, comme implicitement renfermée dans sa définition de l'essence de la religion, est moins satisfaisant. « Au milieu du monde fini, se sentir *un* avec l'infini et être éternel à chaque instant, voilà, dit-il, l'immortalité religieuse. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a éprouvé un plus saint et plus vaste désir que le vœu de durer comme individu, a droit à l'immor-

talité; lui seul comprend l'existence infinie à laquelle nous devons infailliblement nous élever par la mort. »

Dans les discours suivants, Schleiermacher traite de l'*éducation religieuse*, de *l'Eglise*, des *formes diverses de la religion.* La religion n'étant pas en soi une doctrine, ne peut être enseignée, mais on en peut faire naître le besoin et le sentiment. Telle est la fonction du *prêtre*, animé de l'enthousiasme qui saisit l'homme religieux. Le *laïque* est celui qui a besoin de recevoir une impulsion. La véritable Eglise est une république où chacun est tour à tour prêtre et laïque. L'Eglise actuelle est un moyen de préparer l'avénement de l'Eglise véritable. Ce qui l'empêche d'agir plus efficacement, c'est son union avec l'Etat. Schleiermacher fut toujours le défenseur décidé de la liberté absolue de l'Eglise, en même temps que d'une entière tolérance, la pluralité des formes religieuses étant, selon lui, donnée dans l'essence même de la religion, qui est surtout exprimée dans le christianisme.

Dans les *Monologues* on retrouve ce même mysticisme philosophique qui respire dans l'ouvrage de Fichte, *de la Destination de l'homme.* Il y insiste principalement sur la souveraineté de l'esprit, sur la liberté en présence de la nécessité physique, sur le principe de l'individualité. L'esprit est ce qu'il y a de plus grand, de seul grand dans le monde; les formes éternelles des choses ne sont que le reflet de mon intelligence. La liberté est ce qu'il y a de plus primitif, et n'a d'autre limite que la loi du monde moral et la liberté d'autrui. Tout homme doit représenter l'humanité selon sa nature particulière. Chacun est individuellement *voulu* par Dieu, un ouvrage particulier de sa puissance, posé pour lui-même, destiné à jouir d'un développement spécial, où viennent se concentrer et se pénétrer en une essence propre et distincte tous les éléments de la nature humaine.

Par cette doctrine de l'individualité, Schleiermacher s'éloigne entièrement de Spinoza et se rapproche de Leibnitz. Mais ce principe du développement particulier et de l'existence individuelle frappée d'une empreinte qui lui est propre ne détruit pas l'identité de l'humanité, la solidarité de tous : il la suppose, au contraire ; c'est précisément pour que l'humanité se développe tout entière, que c'est un devoir pour chacun de se former selon sa nature. Une sympathie universelle est la première condition du perfectionnement de chacun dans une sphère déterminée. Le sentiment et l'amour sont la condition du développement individuel, et par là même de la moralité. Une société occupée uniquement du bien-être matériel et qui, en perdant de vue le bien-être spirituel, ne songe pas à pourvoir aux vrais besoins de l'humanité, est une société barbare, et l'homme véritablement libre n'appartient pas à ce monde-là, mais à un monde meilleur, qu'il peut espérer avec certitude et dont il jouit déjà par l'esprit, par la puissance poétique de la pensée.

En traitant de la mort dans le dernier monologue, Schleiermacher nous fournit ou plutôt renouvelle un des meilleurs arguments en faveur de l'immortalité individuelle. Un homme qui arriverait dans cette vie à la perfection, n'aurait plus de raison d'être; il cesserait d'exister. Mais la mort vient toujours mettre un terme à la vie avant que nous soyons parvenus à la perfection. Par là se trouve garantie la durée de

la vie de l'âme après le trépas. Pour l'assurer à toujours, il resterait à établir que l'éternité elle-même ne suffit pas à l'œuvre imposée aux individus, parce que l'homme est un être fini avec des tendances infinies.

Schleiermacher s'est beaucoup occupé de la dialectique et de la morale ; nous ne pouvons ici indiquer que quelques idées principales.

La *Dialectique* n'a été publiée qu'en 1839 (elle fait partie de ses œuvres posthumes). Dans l'introduction, l'auteur expose quel est, selon lui, le rapport de la dialectique à la philosophie. La philosophie, dit-il, est la pensée la plus parfaite avec une parfaite conscience, le développement complet de la conscience, et la dialectique est l'art de philosopher. La logique ordinaire, sans métaphysique, n'est pas une science ; et la métaphysique ou la connaissance du rapport de la pensée et de l'être, sans la logique, est une science fantastique et arbitraire. La dialectique est incompatible avec le scepticisme, ainsi qu'avec la supposition d'une différence absolue entre le savoir ordinaire et le savoir philosophique : il y a seulement progrès de l'un à l'autre. La philosophie, comme science, est le plus haut développement d'un seul et même savoir qui existe véritablement dans la conscience.

La *Dialectique* se divise en une partie *transcendantale* et une partie *formelle* ou *technique*. La première part de l'idée du savoir, et examine d'abord ce que le savoir est en soi, afin d'en reconnaître le principe. Or, le savoir est d'abord produit nécessairement de la même manière par tous ceux qui pensent, et en second lieu il est considéré comme correspondant à un objet pensé. Par le premier de ces deux caractères, il est délivré de tout ce qu'il y a de personnel et d'arbitraire dans la pensée individuelle; par le second, il est reconnu pour réel. Il est fondé sur l'identité des sujets pensants, sur l'impersonnalité de la raison, étant le produit de l'intelligence et de l'organisation humaine, telles qu'elles sont en tous. Il exprime le rapport de l'univers au sujet qui pense, et suppose l'accord de la pensée et de l'être. La pensée résulte du concours de l'activité intellectuelle et des sens. La seule sensibilité n'est pas encore la pensée, elle ne sait pas même fixer l'objet ; mais, à son tour, l'activité intellectuelle, sans le concours des sens, ne suffit pas à la pensée. Il n'y a pas jusqu'aux idées les plus générales et les plus abstraites qui ne renferment un élément sensible. La forme la plus parfaite de la pensée est l'*intuition*, et il y a intuition lorsque l'objet est perçu dans ses rapports avec le reste : elle suppose un concours égal de l'activité intellectuelle et de l'activité organique ou des sens. Schleiermacher réfute à la fois le sensualisme ou le réalisme pur et matérialiste, et l'idéalisme de Kant et de Fichte ainsi que le spiritualisme pur. Sa doctrine à cet égard est peut-être la plus heureuse conciliation du réalisme et de l'idéalisme : elle repose sur l'indépendance objective des deux activités, l'intelligence et le monde, indépendance qui n'exclut pas leur harmonie et qui est la condition de toute vie, de toute intuition et de tout savoir. Cependant Schleiermacher admet avec Schelling et Hegel l'identité primitive de la pensée et de l'être, l'unité absolue de l'être, principe absolu, substance ou sujet infini dont l'évolution produit le monde; mais il conçoit autrement

cette évolution et cherche à échapper au panthéisme; les existences particulières, expression phénoménale des idées éternelles; le monde fini comme ensemble des phénomènes, n'a, selon Schleiermacher, d'autre rapport au principe absolu que celui de la dépendance. Dans son développement il y a tout à la fois mouvement et persistance; point de continuité absolue. Toute existence est déterminée, constante en soi. Si, d'une part, notre philosophe refuse toute individualité réelle aux plantes et aux animaux, n'admettant comme des réalités vraies que les espèces, d'un autre côté il revendique pour chaque homme une essence propre, une existence véritablement individuelle, agissant par soi, et par conséquent libre, malgré sa dépendance de l'être infini et de l'univers. Dans tous, cependant, la raison est une et identique. Il admet la doctrine de Kant sur les concepts *à priori*, les formes synthétiques de la pensée; mais il leur accorde, de plus, une réalité absolue. Grâce à l'harmonie de notre organisation avec la totalité des existences, nous percevons véritablement l'être réel, en l'adaptant par le jugement au système des concepts rationnels. Schleiermacher professe ainsi avec Leibnitz la théorie de la *préformation* intellectuelle.

Dans les derniers paragraphes de la *Dialectique transcendantale*, Schleiermacher, s'occupant de l'idée de Dieu, repousse le panthéisme et le dualisme. Il soutient que l'idée de Dieu, comme être suprême, universel, substance absolue, ne répond pas au sentiment religieux, qui suppose en Dieu autre chose que des attributs ontologiques. Selon ce sentiment, Dieu est en nous et dans les choses, et non hors du monde, et la présence de Dieu en nous constitue notre être véritable. Schleiermacher n'admet pas que la pensée puisse saisir le tout, Dieu et le monde. Selon lui, bien que l'idée de Dieu soit présente en tout acte de la pensée, et qu'avec l'idée du monde elle constitue notre être et notre savoir, la Divinité est placée dans une sphère où nulle science ne peut la saisir tout entière, et la science la plus avancée ne peut connaître la totalité des choses, l'organisme universel, que par approximation. Ces deux idées, Dieu et le monde, ne sont ni identiques, ni opposées, mais corrélatives; on ne peut ni les séparer ni les identifier, et l'on ne peut concevoir entre Dieu et l'univers d'autre relation que celle d'*existence connexe :* nulle parole humaine ne peut exprimer convenablement ce rapport.

La seconde partie de la *Dialectique,* qui traite de la réalisation du savoir, offre moins d'intérêt, bien qu'elle renferme encore des aperçus remarquables. La science est le résultat de deux opérations, la *production* et la *combinaison*. Il y a une double production : l'une naïve et spontanée, d'où résulte l'expérience, le sens commun; l'autre réfléchie et volontaire, qui est complétée par la combinaison. Sous le titre de la *Construction du savoir,* Schleiermacher traite de la formation des idées et des jugements; et sous le titre de la *Combinaison du savoir,* il expose sa théorie de l'invention et du travail architectonique par lequel les connaissances sont réduites en système. Le système absolu est la réalisation complète de l'*idée* du savoir, où viennent se combiner et se pénétrer l'expérience et la science spéculative, dont l'identité constitue la vraie philosophie.

Schleiermacher a exposé ses idées sur la morale, principalement

dans sa *Critique des systèmes de morale* (1803), et dans un ouvrage posthume intitulé ; *Esquisse d'un système de la morale* (Berlin, 1835).

Selon lui, la morale doit pouvoir se réduire en système et se rattacher à la science souveraine, à la philosophie générale, parce que le savoir est *un*. Toutefois, d'accord avec Kant, il accorde à la conscience morale une sorte de suprématie, ou du moins une grande influence sur le savoir théorique. « L'idée vraie d'un système des connaissances humaines, dit-il, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la moralité accomplie, ou, ce qui revient au même, de la conscience complète des lois souveraines et du vrai caractère de l'humanité. » Dans sa critique, plus négative que positive, il s'applique surtout à montrer ce que les systèmes les plus connus laissent à désirer pour la méthode.

L'idée dominante dans la morale de Schleiermacher est encore celle du développement individuel de chacun par une assimilation universelle : entrer en communauté d'existence avec ses semblables, en restant soi-même et pour mieux devenir soi-même ; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de sa personnalité, ou s'assimiler tout autour de soi, avec la seule réserve de l'intérêt universel, tel est le devoir général. L'action des hommes en société est à la fois identique et diverse, universelle et individuelle : ils ont ensemble à remplir une mission commune, qui s'accomplit par cela même que chacun y concourt selon sa nature particulière. Ainsi, partout dans la philosophie de Schleiermacher domine le principe de l'individualité : c'est partout l'effort de la conserver et de la développer en présence de l'identité et de l'universalité.

Il a laissé sur la science politique divers écrits (*Sur les formes de l'Etat ; Sur la mission de l'Etat quant à l'éducation,* dans les *OEuvres philosophiques*, vol. II et III ; la *Politique,* ouvrage posthume, Berlin, 1845), où respire un libéralisme sage et modéré. Il n'admet ni la maxime que toute constitution est bonne pourvu que l'Etat soit bien administré, ni celle qui attend tout de la seule constitution, ni celle enfin qui prétend que tout est pour le mieux lorsqu'il est bien pourvu à la conservation de l'Etat, au dedans et au dehors. Selon lui, la constitution doit se régler, d'une part, sur la grandeur du pays qu'elle doit gouverner, et, d'autre part, sur les besoins de l'administration et de la défense.

Parmi les ouvrages de théologie proprement dite de Schleiermacher, le plus remarquable est celui qui est intitulé *La Foi chrétienne, selon les principes de l'Eglise évangélique* (2ᵉ édit., 2 vol. ; Berlin, 1830). Dans l'*Introduction,* qui est toute philosophique, il fait encore consister l'essence de la religion dans le sentiment de l'infini, de l'absolu ; mais l'absolu, c'est ce que tous les peuples appellent Dieu, et la religion est la conscience de notre dépendance absolue de Dieu : le monothéisme est la forme la plus parfaite de la religion, et le monothéisme le plus pur est celui du christianisme. Deux sentiments opposés, mais inséparables et également nécessaires, le sentiment de la liberté, par lequel nous sommes nous-mêmes, et le sentiment de notre dépendance, constituent la conscience. Par le premier, principe de toute action, l'individu travaille à se maintenir comme tel et à s'assimiler le monde ; le second le porte à s'unir à l'univers, à Dieu, à se confondre avec lui.

Ce sentiment, en tant qu'il est rapporté à Dieu, est la religion. L'idée de Dieu est virtuellement donnée dans la conscience, et c'est dans ce sens qu'il y a une révélation primitive : c'est par là que Dieu est présent en nous. Il ne doit être conçu ni comme l'universalité des choses, ni comme un objet donné et déterminé, comme un être individuel et apercevable dans le sens humain.

Pour donner une idée complète de l'œuvre de Schleiermacher, il faudrait encore rappeler ses travaux de haute critique sur la philosophie ancienne. On lui doit un travail très-remarquable sur Héraclite, dont il a le premier mis en ordre les fragments, des dissertations sur les ioniens Anaximandre et Diogène d'Apollonie, sur la philosophie de Socrate et sur le philosophe Hippon. Sa traduction des œuvres de Platon, malheureusement laissée incomplète, accompagnée d'introductions et de commentaires, est un modèle de fidélité intelligente. J. W.

SCHMALZ (Théodore-Antoine-Henri), né en 1759 à Hanovre, successivement professeur de droit à Gœttingue, à Kœnigsberg et à Berlin, où il est mort en 1831, a appliqué les principes de Kant à la philosophie du droit. Il a laissé les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand, à l'exception d'un seul : *Le Droit de la nature dans sa pureté*, in-8°, Kœnigsberg, 1794 ; — *le Droit naturel politique*, in-8°, ib., 1794 ; — *le Droit naturel de la famille*, in-8°, ib., 1795 ; — *le Droit naturel ecclésiastique*, in-8°, ib., 1795. Ces trois ouvrages ont été réunis en un seul sous ce titre : *Le Droit de la nature*, 3 vol. in-8°, ib., 1795 ; — *Explication des droits de l'homme et du citoyen* ; — un *Commentaire sur le droit naturel et le droit politique*, in-8°, ib., 1798 ; — *Annales des droits de l'homme, des citoyens et des peuples*, 2 livr. in-8°, Halle, 1794 ; — *de la Liberté civile*, in-8°, ib., 1804 ; — *Petits écrits sur le droit et l'Etat*, in-8°, ib., 1805 ; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8°, ib., 1807 ; — *des Sujets héréditaires*, in-8°, Berlin, 1808 ; — *Jus naturale in aphorismis*, in-8°, ib., 1812 ; — *la Science du droit naturel*, in-8°, Leipzig, 1831. Il a aussi publié un *Manuel d'économie politique*, in-8°, Berlin, 1808, où il adopte le système des physiocrates. Schmalz n'a pas persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans les idées libérales qu'il avait empruntées de Kant ; dans ses *Petits écrits* on le voit même incliner au despotisme. X.

SCHMAUSS (Jean-Jacques), naquit à Landau en 1690, suivit les cours des universités de Strasbourg et de Halle, fit lui-même des cours d'histoire dans cette dernière ville, puis y revint plus tard comme professeur de droit naturel, après avoir, pendant neuf ans, de 1734 à 1743, occupé la même chaire à l'université de Gœttingue. Il retourna à Gœttingue en 1744 et y mourut en 1747. Schmauss s'est principalement signalé comme historien et comme publiciste ; mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par les ouvrages suivants : *Dissertationes juris naturalis quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturæ humanæ instinctibus extruendi proponuntur*, in-8, Gœttingue, 1842 ; — *Nouveau système du droit de la nature*, in-8°, ib., 1754 (all.). C'est à tort qu'on a compté parmi les écrits philosophiques de Schmauss son *Introduction à la politique*, 2 vol.

in-8°, Leipzig, 1741 et 1742. Cet ouvrage n'est qu'un traité de diplomatie. C'est une histoire et un commentaire de tous les traités qui ont été conclus entre les puissances européennes. X.

SCHMID ou **SCHMIDT** (Georges-Louis), né à Auenstein, canton d'Argovie, en Suisse, le 12 mars 1720, entré au service de Saxe-Weimar en 1748, retiré à Nyon, dans le pays de Vaud, avec le titre de conseiller, mort dans cette dernière ville le 30 avril 1805, appartient à la France par ses opinions et ses écrits. Il eut des relations très-suivies avec Voltaire, Diderot, d'Alembert et les principaux philosophes du XVIIIe siècle. Il a publié en français et dans l'esprit de cette époque les deux ouvrages suivants : *Essais sur divers sujets intéressants,* 2 vol. in-8°, Paris, 1760 ; traduit en allemand et publié à Leipzig en 1764 ; — *Principes de la législation universelle,* in-8°, Amsterdam, 1776. On remarque, dans ces deux écrits, beaucoup d'esprit et d'érudition. Sur la fin de sa vie, Schmid se tourna vers l'Allemagne ; il étudia avec beaucoup d'ardeur la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling. X.

SCHMID (Jean-Guillaume), né à Iéna en 1744, mort dans la même ville en 1798, après y avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie, s'est efforcé de concilier les croyances chrétiennes avec la philosophie de Kant. Les ouvrages qu'il a composés dans ce sens ont pour titres : *Immortalitatis animorum doctrina historice et dogmatice spectata,* in-4°, Iéna, 1770 ; — *De consensu principii moralis Kantiani cum ethica christiana,* in-4°, ib., 1788-9 ; le même ouvrage plus développé, en allemand : *De l'Esprit de la morale de Jésus et de ses apôtres,* in-8°, ib., 1790. — *De eo quod nimium est in comparanda doctrina rationis practicæ puræ et disciplina morum christiana,* in-4°, ib., 1791 ; — *De populari usu præceptorum rationis practicæ puræ,* in-4°, ib., 1792 ; — *Diversus philosophiæ ad doctrinam christianam habitus,* in-4°, ib., 1793 ; — *la Morale chrétienne considérée scientifiquement,* 3 vol. in-8°, ib., 1798-1804 (all.). X.

SCHMID (Joseph-Charles), né en 1760 à Jettingen, dans la principauté de Staufenberg, professeur de droit à Dillingen, et mort juge provincial en Bavière, a laissé plusieurs ouvrages rédigés en allemand qui intéressent la philosophie du droit : *Du Fondement du droit pénal,* in-8°, Augsbourg, 1801 ; — *Essai sur les bases du droit naturel,* in-8°, ib., 1801 ; — *Essai d'une théorie complète de la science du droit naturel,* etc., in-4°, Landshut, 1808 ; — *le Principe de la police,* in-4°, ib., 1808. C'est à lui qu'on attribue aussi un ouvrage de métaphysique dirigé contre la philosophie de Kant et de Schelling : *Esquisse sommaire des principes de toutes les sciences considérées dans leur enchaînement nécessaire, avec une démonstration de la fausseté absolue du criticisme de Kant et de l'idéalisme de Schelling,* in-8°, Ulm, 1812. D'autres considèrent comme l'auteur de cet écrit un autre Schmid, du prénom de Joseph, chef d'une institution à Bregenz, et longtemps associé à Pestalozzi. X.

SCHMID (Charles-Frédéric), né à Eisleben en 1750, professeur de morale à Wittemberg, et mort dans cette ville en 1809, a laissé plusieurs ouvrages de morale et de droit naturel : *De summo principio juris naturæ*, in-4°, Wittemberg, 1779 ; — *De utilitate juris naturæ*, in-4°, ib., 1780 ; — *De officiorum perfectorum et imperfectorum differentia ethicæ admodum proficua*, in-4°, ib., 1783 ; — *De æquitate naturali*, in-4°, ib., 1784 ; — *De cautione in jure naturali nulla*, in-4°, ib., 1785 ; — *De juribus singulorum hominum naturalibus propter societatem civilem immutandis*, in-4°, ib., 1788 ; — *De libertate naturali tam singulis civibus quam civitati attribuenda*, in-4°, ib., 1794 ; Il a aussi publié une dissertation sur le poëte Lucrèce, in-4°, Leipzig, 1768. X.

SCHMID (Charles-Christian-Erhard), né en 1761 à Heilsberg, dans le duché de Weimar, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, successivement professeur de philosophie à Giessen et à Iéna, puis conseiller ecclésiastique du duché de Weimar, mort en 1812. Il s'est proposé pour but de défendre, de populariser et de développer la philosophie de Kant, dont il a été un des soutiens les plus ardents et les plus éclairés. Voici les titres de ses nombreux écrits, tous rédigés en allemand : *Esquisse de la critique de la raison pure, avec un vocabulaire pour faciliter l'usage des écrits de Kant*, in-8°, Iéna, 1786, 1788 et 1794 ; — *Essai d'une philosophie morale*, in-8°, ib., 1790, 1792, 1795 et 1802 ; — *Psychologie empirique*, in-8°, ib., 1791 et 1796 ; — *Esquisse de la philosophie morale*, in-8°, ib., 1793 ; — *Esquisse de la philosophie du droit*, in-8°, Iéna et Leipzig, 1795 ; — *Philosophie dogmatique*, in-8°, Iéna, 1796 ; — *Esquisse de la logique*, in-8°, ib., 1797 ; — *la Philosophie traitée d'une manière philosophique*, 3 vol. in-8°, ib., 1798-1801 ; — *Esquisse de la métaphysique*, in-8°, Altenbourg, 1799 ; — *Mémoires sur divers sujets de philosophie et de théologie*, in-8°, Iéna, 1802 ; — *Adiaphora, au point de vue de l'histoire et de la science*, in-8°, Leipzig, 1809 ; — *Encyclopédie générale et méthodologie des sciences*, in-4°, Iéna, 1810. Il a publié en outre, en collaboration avec Snell, un *Journal philosophique pour la morale, la religion et le bien des hommes*, 4 vol. in-8°, Giessen, 1793-95 ; — un *Magasin psychologique*, 2 vol. in-8°, Iéna, 1796-97 ; — un *Journal anthropologique*, 2 vol. in-8°, ib., 1803. Il a fourni, en outre, plusieurs articles au *Journal philosophique* de Niethammer et à d'autres recueils savants. X.

SCHMID (Jean-Henri-Théodore), fils du précédent, né en 1799 à Iéna, mort en 1836 à Heidelberg, où il enseignait la philosophie en qualité de professeur extraordinaire, a laissé les écrits suivants, composés dans le sens de son maître Fries : *Le Mysticisme au moyen âge*, in-8°, Iéna, 1824 ; — *de la Doctrine de la foi de Schleiermacher*, etc., in-8°, ib., 1835 ; — *Leçons sur l'essence de la philosophie et sa signification par rapport à la science et à la vie*, in-8°, Stuttgard, 1836. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. A consulter : *Rapide esquisse de la vie de Henri Schmid*, par le docteur Charles-Alexandre, baron de Reichlin-Meldegg, in-8°, Heidelberg, 1836. X.

SCHMID-PHISELDECK (Conrad-Frédéric), né en 1770 à Brunswick, mort en 1832, membre de l'Académie des sciences de Copenhague, après avoir exercé successivement plusieurs fonctions dans l'administration et dans l'enseignement. C'est un disciple de Kant, qui s'est consacré à répandre et à développer les doctrines de son maître. Voici les titres de ses ouvrages, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *Lettres intimes sur divers sujets de morale pratique*, in-8°, Copenhague, 1791 ; — *De philosophica notione perfecti ad hominem translata, atque de defectibus naturæ humanæ ejusdem immortalitatem probantibus*, in-4°, ib., 1792 ; — *Conspectus operis systematici philosophiam criticam secundum Kantium exposituri*, in-8°, ib., 1795 ; — *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, t. I, *criticam rationis puræ complectens*, in-8°, ib., 1796 ; — *Lettres sur l'esthétique*, ayant rapport principalement à la théorie de Kant, in-8°, Altona, 1797 ; — *l'Europe et l'Amérique, ou les relations du monde civilisé dans l'avenir*, in-8°, Copenhague, 1820 et 1821 ; — *la Confédération européenne*, in-8°, ib., 1821 ; — *l'Humanité dans sa position actuelle*, in-8°, ib., 1827 ; — *le Monde considéré comme un automate et le royaume de Dieu*, in-8°, ib., 1829. Le même auteur a aussi publié quelques écrits politiques de circonstances, un ouvrage d'économie politique sur l'argent (in-8°, Copenhague, 1819), un Essai sur la philosophie de l'histoire, inséré dans un recueil de littérature scandinave, et quelques articles philosophiques qui font partie du *Magasin allemand* d'Egger (année 1790).

SCHNELLER (Jules-François-Borgias), naquit à Strasbourg en 1777, fit ses études à l'université de Fribourg, où son père était professeur de droit, étudia lui-même le droit et les mathématiques; puis, réfugié à Vienne, après la prise de Fribourg par l'armée française, écrivit des pièces de théâtre sous la direction de Kotzebue, quitta le théâtre pour l'histoire, qu'il enseigna successivement dans les universités de Linz et de Grætz ; il mêla à l'histoire la philosophie de la politique. L'esprit libéral qui pénétrait son enseignement et ses écrits l'ayant rendu suspect au gouvernement autrichien, il quitta, en 1823, sa chaire de Grætz pour aller occuper une chaire de philosophie à Fribourg, où il mourut en 1833. Schneller, au moins de son vivant, s'était fait en Allemagne une assez grande réputation comme écrivain, comme historien et comme philosophe. Mais, en philosophie, ce qui l'a le plus préoccupé, c'est le côté moral politique et historique. Voici ceux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : *De l'Influence de l'histoire sur la philosophie*, in-8°, Fribourg, 1824 ; — *de l'Enchaînement de la philosophie avec l'histoire*, in-8°, ib., 1825 ; — *l'Homme et l'histoire*, in-8°, Dresde, 1828 ; — *Histoire de l'humanité*, in-8°, ib., 1828 ; et le ' vol. de ses *OEuvres posthumes*, intitulé *Vues de Schneller sur la philosophie de l'histoire, la politique, les événements, la foi et l'état ecclésiastique*, publié par Ernest Münch, in-8°, Stuttgard, 1835. X.

SCHOLASTIQUE. *Voyez* SCOLASTIQUE.

SCHOOCK, en latin *Schoockius* (Martin), philosophe hollandais, né à Utrecht en 1614, mort à Groningue, professeur de philosophie

en 1665. Il s'est signalé par deux ouvrages, l'un dirigé contre le scepticisme, renouvelé par La Mothe le Vayer, et l'autre contre la philosophie de Descartes, que Schoock attaque avec la dernière violence, sous l'instigation de son maître Voët, et qu'il accuse de conduire au scepticisme, à l'athéisme, au fanatisme, aux dernières limites de l'extravagance. Ces deux ouvrages ont pour titres : *De scepticismo pars prior*, in-8°, Groningue, 1652; — *Philosophia Cartesiana, seu admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, in-8°, ib., 1643, précédé d'une longue préface, par Voët. X.

SCHOPPE (Gaspard), *Casparus Sciopius*, né à New-Marck, dans le haut Palatinat, en 1576, ne se rendit pas moins célèbre par l'emportement de son caractère que par la variété de son érudition. Il était né dans la religion protestante; mais, l'ayant abjurée, il se montra le plus véhément des controversistes catholiques. Ses fureurs ne ménagèrent personne; pour être, à ses yeux, convaincu de tous les crimes, il suffisait de ne pas adhérer à toutes les décisions de l'Eglise romaine touchant le dogme ou la discipline. Son principal ouvrage a pour titre : *Elementa philosophiæ stoicæ moralis*, in-8°, Mayence, 1606. Le but de ce livre est de substituer la philosophie stoïcienne à la philosophie scolastique. Celle-ci, selon l'auteur, n'exerce que l'esprit; celle-là se propose surtout de diriger les actions et de former les mœurs. Elle donne à la morale la place qui lui appartient et que lui avait déjà accordée auparavant l'école platonicienne. Dans cette tentative de ressusciter le stoïcisme, Schoppe n'a fait que suivre les traces de Juste-Lipse (*Voyez* ce nom); mais il faut reconnaître qu'il y a montré du talent et une grande fermeté de conviction. C'est très-injustement que Tennemann lui reproche de n'avoir pas d'opinion arrêtée. — On doit aussi à Schoppe un autre écrit : *Fragmenta pædagogiæ regiæ, sive manuductionis ad artem imperandi*, in-4°, Milan, 1621. C'est un petit traité qui a pour objet l'application des principes de la morale au gouvernement des Etats. H. B.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A. B. . . . . Berterau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

A. C. . . . . Cournot, inspecteur général de l'Instruction publique.

A....D. . . . . Artaud, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.

A. D. . . . . Danton, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de Paris.

A. G. . . . . Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

A. H. . . . . Hatzfeld, docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

B. H. . . . . Hauréau, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale.

B. S.-H. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, ancien professeur de philosophie au collége de France.

C. Bs. . . . . Bartholmèss, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

C. M. . . . . Mallet, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de la Seine-Inférieure.

D. H. . . . . Henne, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de l'Indre.

E. E. . . . . Egger, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

Em. S. . . . Saisset, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale supérieure.

F. B. . . . . Bouillier, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

Fr. R. . . . Riaux, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

H. B. . . . . Bouchitté, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir.

H. Bt. . . . Baudrillart, professeur suppléant au collége de France.

J. M. . . . . Matter, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.

J. S. . . . . Simon, agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

J. W. . . . . Wilm, membre correspondant de l'Institut.

P. J. . . . . Janet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

Th. H.-M. . . Martin, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.

Val. P. . . . . Parisot, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.

W.-K. . . . . . Waddington-Kastus, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris.

X. . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.





